Cordialmente offre A. Levi.

ADOLFO LEVI

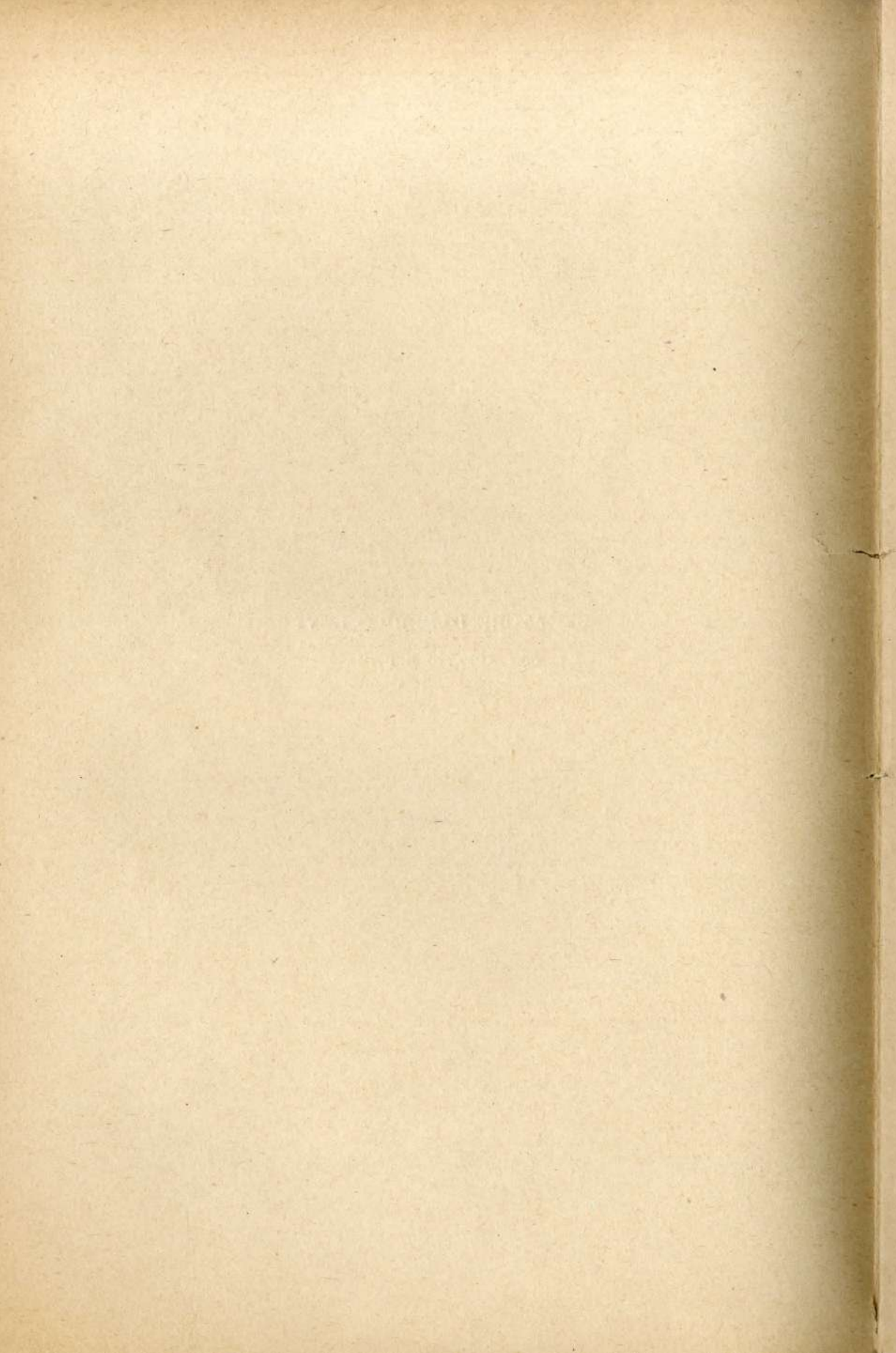
LA FILOSOFIA
DI
GIORGIO BERKELEY

(METAFISICA E GNOSEOLOGIA)

TORINO
FRATELLI BOCCA - EDITORI
1922

AL

SENATORE ULDERICO LEVI

CON AFFETTO E STIMA

INTRODUZIONE

Sebbene il nome del Berkeley sia tra i più noti nella storia della filosofia, non si può affermare che il suo pensiero sia da tutti gli studiosi conosciuto in modo integrale o rettamente interpretato. Abitualmente gli storici fissano l'attenzione sulle sue opere giovanili, in cui egli, almeno a prima vista, muove dalla filosofia del Locke, intesa in senso empiristico, per criticarla e svilupparla; e perciò essi vedono nel Berkeley soprattutto un continuatore dell'empirismo baconiano, più fedele del Locke alle premesse della filosofia della esperienza (1): *così l'autore dei* Principî della conoscenza umana *appare un anello che collega Giovanni Locke a Davide Hume e un predecessore necessario di questo* (2). *Coloro che interpretano in tal maniera il pensiero ber-*

(1) Per il valore della opinione tradizionale che scorge nel Locke essenzialmente un esponente dell'empirismo, v. la *Nota sull'empirismo del Locke,* in fine di questo lavoro.

(2) V. Ritter, *Histoire de la philosophie moderne* (trad. Challemel Lacour: Ladrange, Parigi, 1861), III, p. 32; Green, *General Introduction to* Hume's *A Traetise of Human Nature*[2] (Longmans, Green and Co.: Londra, 1909): I, p. 133 sgg.; Grimm, *Zur Geschichte des Erkenntnisproblem. Von Bacon zu Hume* (Friedrich, Lipsia, 1890), p. 367 sgg.; p. 437 sgg.; Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*[9] (E. S. Mittler, Berlino, 1901) III, p. 164 sgg.; K. Fisher, *Geschichte d. neueren Philosophie:* X[3] (E. Winter, Heidelberg, 1904), p. 456 sgg.; Windelband, *Gesch. d. neueren Philosophie*[3] (Breitkopf und Härtel, Lipsia, 1904), I, p. 311 sgg.; Falckenberg, *Gesch. d. neueren Philosophie*[5] (Veit, Lipsia, 1905), p. 187; Höffding, *Histoire de la philosophie moderne* (trad. Bordier: Alcan, Parigi, 1906), I, p. 439, p. 446: Campbell Fraser, *Berkeley* (Blackwood, Edinburgo e Londra, 1884), p. 17 sgg.; Böhme, *Die Grundlagen der berkeleyschen Immaterialismus* (Preuss, Berlino, 1892) p. 15, p. 24, p. 32; Cassirer, *Der Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Cassirer, Berlino, 1906-07), II, p. 212 sgg., specialmente p. 242. Alcuni di questi storici avvicinano il Berkeley anche al Malebranche o al Leibniz: v. più avanti.

keleyano hanno la consuetudine di sorvolare le forme che esso assume negli scritti posteriori, specialmente nella Siris; *o, quando se ne occupano, trovandosi di fronte a dottrine che sono in contrasto con la gnoseologia empiristico-nominalistica delle opere giovanili (pensata come l'espressione tipica dell'essenza del pensiero del Berkeley), parlano di una trasformazione radicale della filosofia dell'autore. Altri storici invece, pure riconoscendo l'influsso esercitato dal Locke sul Berkeley, mettono in rilievo le somiglianze che si possono notare tra alcune concezioni fondamentali del secondo e altre sostenute dai filosofi dell'indirizzo cartesiano: così il Lyon, che trova nella dottrina cartesiana le premesse necessarie di una intuizione idealistica del reale, considera in generale i pensatori inglesi posteriori al Bacone come continuatori del cartesianismo, e particolarmente avvicina l'immaterialismo del Berkeley alle teorie del Malebranche* (1), *ciò che fanno anche altri storici* (2), *mentre non mancano coloro che lo accostano alla filosofia del Leibniz* (3).

Ora, se è innegabile che il Berkeley, soprattutto negli scritti giovanili, mostra di subire fortemente l'azione del Locke, non è certo però che egli sia essenzialmente (e lo stesso vale per il secondo) un rappresentante della filosofia empiristica: e il fatto stesso che se ne allontana gradatamente man mano che il suo pensiero si svolge dovrebbe far nascere dei dubbî in proposito. Quando poi si considera che egli, pure mutando atteggiamento di fronte a certi problemi gnoseologici, rimane sempre fedele al principio fondamentale della sua metafisica, già formulato chiaramente nel suo primo scritto (The Commonplace Book) *e poi sviluppato continuamente nelle altre opere, si è indotti a pensare che in esso e non già nelle concezioni gnoseologiche risieda il nucleo, l'essenza vera del pensiero del Berkeley. Ora, questo principio afferma*

(1) *L'idéalisme en Angleterre au XVIII° siècle* (Alcan, Parigi, 1888), passim; v. specialmente p. 11 sgg.; p. 360 sgg.: cfr. anche FOUILLÉE, *Descartes* (Hachette, Parigi, 1893) p. 192 sgg.

(2) C. FRASER, *Berkeley*, p. 110 sgg. (però rileva le divergenze che esistono tra i due pensatori); WINDELBAND, *Op. cit.*, I, p. 321 (nota tuttavia che le teorie del Berkeley e del Malebranche, pure avvicinandosi rispetto alla concezione del mondo esterno, nascono su terreni del tutto diversi e sono sotto molti rapporti completamente opposte); BÖHME, *Studio citato*, p. 14.

(3) RITTER, *Op. cit.*, III, p. 82; ERDMANN, *Grundriss d. Gesch. d. Philosophie*[4] (Hertz, Berlino, 1890), II, p. 230 sgg.; HÖFFDING, *Op. cit.*. I, p. 436 sgg.; FALCKENBERG, *Op. cit.*, p. 193.

che soltanto gli esseri spirituali possono agire e perciò esclusivamente ad essi può riconoscersi vera realtà: da ciò segue che la materia, la quale è passiva, non è reale e che quindi per il mondo corporeo esse = percipi: *quindi, nel suo contenuto sostanziale, la gnoseologia del Berkeley costituisce non già la premessa, ma la conseguenza della sua metafisica* (1). *Quanto all'empirismo e al nominalismo, di cui le sue dottrine gnoseologiche appaiono colorate nei primi scritti, si può pensare che egli li impiegasse in un certo periodo come mezzi polemici per abbattere le concezioni metafisiche degli avversari.*

Ciò posto, il Berkeley non può considerarsi un continuatore del Locke e un predecessore di D. Hume, perchè rispetto a ciò che forma la vera essenza del suo pensiero egli occupa una posizione completamente autonoma; d'altra parte, se alcune delle sue concezioni sono notevolmente affini a quelle dei rappresentanti del cartesianismo, uno studio accurato mostra che egli vi giunge partendo da premesse diverse, talvolta opposte a quelle dei pensatori cui viene avvicinato. In breve, il Berkeley sviluppa la sua filosofia da un'intuizione metafisica originaria sua propria, e perciò non può essere chiamato il continuatore di altri pensatori. Per dimostrare questa tesi occorre presentare in brevi tratti le dottrine di quei filosofi cui lo si avvicina, derivandole dalle loro premesse fondamentali, e poi seguire in tutte le sue fasi il pensiero berkeleyano, mostrando come, rispetto alle concezioni metafisiche, sia lo sviluppo naturale di una sola intuizione, apparsa alla mente dell'autore sino dai primi anni della sua vita intellettuale. Così si metterà in luce l'autonomia della filosofia del Berkeley, di cui apparirà chiara l'unità in tutti i periodi del suo sviluppo.

(1) Una tesi affine a questa è stata sostenuta dal CROCE in CRITICA, 1909 (v. *Conversazioni Critiche:* Serie Seconda. Bari, Laterza, 1918 [pp. 109-115], p. 110).

I.

I presunti precedenti storici della filosofia del Berkeley.

a) *Descartes, Malebranche, Leibniz* (1), b) *Locke.*

a) Come ha giustamente rilevato il Liard (2), il Descartes, prima di costruire una metafisica, mirò a derivare dal metodo una interpretazione razionale del mondo fisico; infatti le *Regulae ad directionem ingenii* hanno lo scopo di mostrare come si possa costruire una scienza matematica universale, la quale permetta di spiegare anche tutti i fenomeni della natura. Secondo la regola V, si debbono gradatamente ridurre le proposizioni oscure e complicate ad altre più semplici e poi passare dall'intuizione delle cose più facili alla conoscenza di tutte le altre; così, come mostra la regola IV, si ottiene una matematica universale che consiste nel procedere con ordine e misura qualunque sia la natura dell'oggetto di cui si occupa, si tratti di numeri, di figure, di astri, di suoni. La ricostruzione deve muovere da nature semplici, evidenti per sè, intuite direttamente, dalle quali la mente, grazie a un processo deduttivo, passa ad altre più complesse e più oscure (regola III).

(1) Per questi pensatori mi servo della esposizione fatta da me in *Sceptica* (Torino, Paravia), p. 35 sgg.; p. 46 sgg.; p. 128 sgg.

(2) *Descartes*[2] (Alcan, Parigi, 1903), p. 69, p. 90 sgg.; p. 141 sgg.; p. 213 sgg.; (seguito dal BERTHET, *La Méthode de D. avant le Discours:* in REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1896, p. 414 sgg. V. anche E. CASSIRER: *Der Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* I, p. 379 sgg.). Alla interpretazione del LIARD si è opposto, ma con argomenti insufficienti, l'HAMELIN, *Le système de D.* (Alcan, Parigi, 1911), p. 26 sgg.

D'altra parte, è del tutto arbitraria la tesi sostenuta dal NATORP in forma più recisa nel libro *Descartes Erkenntnisstheorie:* Elwert, Marburg, 1882 e poi in modo più temperato nello studio *Le développement de la pensée de D. depuis les « Regulae » jusqu'aux « Méditations »:* in REVUE DE MET. ET DE MOR., (1896, p. 416 sgg.), che vede nella filosofia cartesiana un criticismo precursore di quello kantiano.

Per applicare tale procedimento anche all'interpretazione dei fenomeni fisici, è necessario accettare l'ipotesi che le proprietà sensibili dei corpi si riducono tutte, senza eccezione, alla figura spaziale. Infatti, una ricerca esatta può aver luogo quando si possono fare comparazioni quantitative tra più termini, ma ciò richiede che essi partecipino ugualmente di una natura comune; ora, siccome soltanto le grandezze si prestano a tali rapporti di uguaglianza, occorre ridurle tutte alla grandezza spaziale, cioè all'estensione: infatti è soltanto per mezzo di analogie che si possono determinare in modo esatto le differenze di gradazione che, ad esempio, presentano i colori o i suoni. In breve, le relazioni qualitative debbono ridursi all'estensione e alle figure; e siccome l'estensione non si distingue dal corpo, i rapporti che si vogliono fissare nel mondo fisico si possono, in ultima analisi, ricondurre a relazioni spaziali (regole XII e XIV).

Però la concezione geometrico-meccanica offerta dalle *Regole* è soltanto un'ipotesi, accettata per conseguire un'interpretazione scientificamente esatta del mondo fisico: ma nulla ne garantisce il valore oggettivo, cioè nulla prova che ad essa corrisponda effettivamente la realtà naturale.

Il Descartes non può fermarsi a questo punto e ricerca come si possa dimostrare la validità oggettiva della concezione stessa: e perciò costruisce tutta la sua metafisica, la quale è rivolta a tale scopo.

Ma la nuova ricerca si estende a ogni forma di conoscenza, perchè il Descartes, per ottenere una certezza indiscutibile, comincia col respingere tutto ciò che possa venire sfiorato anche dalla più lieve ombra di dubbio; perciò egli pone in questione, oltre alle testimonianze dei sensi e alla credenza nella realtà degli oggetti materiali, gli stessi ragionamenti delle matematiche, i quali talvolta lo avevano condotto in errore. Però dal dubbio deriva una prima certezza indiscutibile, quella dell'esistenza dello stesso pensiero che dubita: *cogito, ergo sum,* perchè per dubitare, io debbo pensare e non posso pensare senza esistere. Ora, io posso dubitare dell'esistenza del mio corpo, del mondo che mi circonda, ma non di quella del mio pensiero; quindi, io sono una sostanza la cui essenza consiste tutta nel pensiero e la cui esistenza non dipende affatto dalle cose materiali, dato che esse siano reali: in altri termini, l'io, o anima, è completamente distinto dal corpo.

Ma non posso pretendere che tutta la realtà si raccolga nel mio pensiero, perchè il dubbio che è nella mia mente deriva da una mia imperfezione, in quanto lo stato di conoscenza è più perfetto di quello del dubbio, e io posso avere l'idea non solamente di una realtà

più perfetta di me, ma anche di un essere perfettissimo; e siccome l'effetto non può superare la causa, quest'idea non può essere prodotta da quell' essere imperfetto che io sono, ma dallo stesso essere perfettissimo che io penso, cioè da Dio. Siccome l'esistenza è una perfezione, l'idea dell'essere perfettissimo implica la realtà di questo; quindi, Dio esiste; ma essendo perfettissimo, egli non può trarmi in inganno, perchè questo è un'imperfezione; e perciò le mie idee chiare e distinte debbono essere vere, appunto perchè provengono da Dio, come ne deriva tutto ciò che è in noi. Così la certezza e la verità della scienza trovano la loro garanzia nella veracità divina (*Discours de la methode,* III[e] partie; *Méditations,* I-V; *Principia philosophiae,* I p.: 1-20).

In tal modo si può essere certi che il mondo dei corpi possiede esistenza oggettiva e che corrisponde alla concezione geometrico-meccanica; infatti, Dio ci ingannerebbe, se volesse che pensassimo con chiarezza l'idea della materia estesa come distinta da lui e dal nostro spirito e ciò non fosse vero. Quindi, siccome Dio non può trarre in inganno, deve esistere realmente una sostanza estesa che è il corpo o la sostanza degli esseri materiali, perchè la natura corporea risiede nell'estensione: infatti, noi possiamo pensare un oggetto privo di ogni qualità sensibile; basta che sia esteso secondo le tre dimensioni, perchè affermiamo che è un corpo. La materia, quindi, si identifica con la estensione e le qualità sensibili che noi avvertiamo derivano esclusivamente dai movimenti delle sue parti, sono affezioni nostre, non proprietà che appartengano realmente agli oggetti. Infatti, noi possiamo formarci idee chiare e distinte delle determinazioni spaziali e del movimento, e perciò possiamo essere certi che esistono negli oggetti nel modo stesso in cui il nostro intelletto le scorge, mentre il colore, il dolore ecc., cioè le qualità colte dai sensi, sono conosciute chiaramente come stati nostri, ma non ci permettono di avere alcuna conoscenza distinta quando vengono attribuite agli oggetti (1): (*VI Méd.; Princ. phil.,* II, 1, 4, 9, 23, I, 65, 70).

In tal modo il Descartes riesce con la sua concezione metafisica

(1) La distinzione fatta dal Descartes (v. i testi citati) tra quelle che più tardi vennero chiamate *proprietà primarie* e *proprietà secondarie* degli oggetti (proprietà geometrico-meccaniche le prime, esistenti realmente nelle cose, qualità puramente soggettive le seconde) era già stata precedentemente determinata dal GALILEI (*Il Saggiatore:* vol. VI, p. 347 sgg. dell'edizione nazionale delle opere), come ha messo in rilievo il NATORP, *Galilei als Philosoph* (in PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE, 18 [1882], p. 222).

(che, partendo dal *cogito*, sale all'esistenza di Dio, per trovare nella veracità di esso la garanzia della certezza e della veracità della conoscenza) a dimostrare la validità oggettiva di quella interpretazione meccanicistica del mondo fisico che da prima aveva accolto soltanto come un'ipotesi. Lo scopo che egli ha sempre presente alla mente quando costruisce una metafisica è appunto tale dimostrazione (1).

Ciò posto, non è permesso affermare che il sistema cartesiano sia un idealismo, e tanto meno si può scorgere in esso il precedente naturale dell' immaterialismo del Berkeley (2): infatti, se tutta la metafisica del Descartes è stata costruita per giustificare l'applicazione della concezione geometrico-meccanica alla realtà oggettiva delle cose, per dimostrare cioè che essa non soltanto è la interpretazione più perfetta (perchè la più rigorosamente razionale) dei fenomeni, ma coglie la vera natura delle cose, come si può pretendere che essa metafisica possa condurre a quella berkeleyana, per cui *esse = percipi?* È ben vero che il *cogito ergo sum*, da cui parte il Descartes, deve, se svolto rigorosamente sino alle ultime conseguenze, condurre, non soltanto all'idealismo immaterialista, ma al solipsismo (3); ma da una parte si deve rilevare che il Berkeley non parte dal *cogito*, perchè, come vedremo, la sua intuizione filosofica primitiva, quella da cui deriva tutta la sua concezione speculativa è ben diversa, ha natura metafisica e non gnoseologica, e dall'altra che nel suo intimo spirito la costruzione cartesiana è realistica, appunto perchè ha per fine sempre presente la dimostrazione della validità oggettiva della scienza meccanica della natura.

Ciò non significa certamente che, senza il movimento di pensiero determinato dal Descartes, la costruzione berkeleyana sarebbe stata quale essa fu effettivamente: come ogni grande creazione filosofica, il cartesianismo agì su tutto lo sviluppo del pensiero po-

(1) Ciò è stato chiaramente riconosciuto dal LIARD (*op. cit.*, p. 108 sg., p. 142 sgg., p. 150(3)), dall'HAMELIN (*op. cit.*, p. 124) e dal CASSIRER (*op. cit.*, I, pag. 385, p. 410 sgg.).

(2) Trovano nella filosofia Cartesiana interpretata come un idealismo le premesse di quella del B., il LYON e il FOUILLÉE citati sopra: l'intende in senso idealistico anche il LIARD (*op. cit.*, p. 267, p. 286). A questa interpretazione idealistica si oppone energicamente il PILLON (*L'évolution historique de l'idéalisme de Démocrite à Locke:* in ANNÉE PHILOSOPHIQUE, III [1892]; Parigi, Alcan, 1893; p. 129-150), sostenendo giustamente la natura realistica del cartesianismo.

(3) V. *Sceptica*, p. 42, p. 58, pp. 69-70.

steriore, sollevando problemi nuovi e trasformando abiti mentali tradizionali, talchè anche i suoi avversari dovettero, direttamente o indirettamente, subirne gli influssi, ma ciò non equivale all'affermare che nella dottrina cartesiana si possano trovare le premesse di quella del Berkeley, che si svolse invece da un nucleo completamente diverso e originale.

Uno fra i problemi più gravi sollevati dalla filosofia cartesiana è quello dei rapporti fra l'anima e il corpo: infatti, per il Descartes essi costituiscono due sostanze completamente eterogenee, in quanto l'essenza della prima consiste nel pensiero, quella del secondo, nell'estensione; l'una è indivisibile per natura, l'altro è divisibile: pure, nell'uomo tali sostanze sono connesse intimamente, in modo da formare un tutto solo. (*Princ. phil.*, I, 51, 54, 60, 63; VI^e *Méd.; Discours*, V p., fine; VI p.; *Lettre à Regius* [janvier] 1642: ed. Adam-Tannery, III, p. 493, 3-5; p. 508, 3-6).

Il Descartes, alle obbiezioni presentate dai suoi contemporanei sulla difficoltà di pensare tale unione, rispose che essa è un fatto che l'intelletto può conoscere soltanto oscuramente, ma ci è reso noto con chiarezza dai sensi: si tratta di un fatto indubitabile, perchè continuamente provato da esperienze indiscutibili, di una di quelle cose note per se stesse, che diventano oscure quando si tenta di spiegarle con altre (*Lettre à la princesse Elisabeth*: 18 juin 1643: ed. A. T., III, p. 691,20-692,20; pour [*Arnauld*]: 29 juillet 1648: A. T., V, p. 222, 15-20). Ma tali risposte non bastarono ad appagare le menti dei pensatori, perchè in fondo esse costituivano, invece di una spiegazione, il riconoscimento della impossibilità di offrirne una soddisfacente.

Appunto per risolvere quel problema si formò la teoria dell'*occasionalismo,* che ha come principale rappresentante Nicola Malebranche, il quale sotto questo rispetto può collegarsi con la filosofia cartesiana. È però un errore il considerarlo (come di solito fanno gli storici) un puro e semplice rappresentante di questa, poichè, per ciò che riguarda altre concezioni, anzi per la sua intuizione metafisica fondamentale, egli se ne allontana fortemente. Già l'Ollé-Leprune rilevava che la filosofia del Malebranche deriva dall'incrocio del pensiero del Descartes con quello di S. Agostino (1); poi il Cassirer ha giustamente affermato che l'unione del cartesiani-

(1) *La philosophie de Malebranche* (Ladrange, Parigi, 1870), passim: v. vol. I, p. 73.

smo e dell'agostinismo costituisce uno dei caratteri più spiccati delle tendenze spirituali e religiose del periodo post-cartesiano (1).

Ma ciò non è tutto: se il Blondel forse eccede parlando dell'*anti-cartesianismo del Malebranche* (2), ha però pienamente ragione quando mette in luce l'opposizione che esiste tra i motivi direttori dei due filosofi e nota che, mentre il Descartes mira a separare la sua fisica dalla teologia, separa la filosofia da questa e dalla religione positiva, anzi da ogni ricerca dei fini ultimi, dei problemi che si riferiscono alla vita eterna e costituisce una metafisica dal punto di vista del fisico, per dare una solida base alla conoscenza della natura, allo scopo di accrescere indefinitamente il nostro intervento nel meccanismo del mondo e ampliare le comodità umane, il Malebranche immediatamente fonde la metafisica con la teologia speculativa, ascetica e mistica; il primo parte da Dio per andare al mondo, il secondo invece volge le spalle a questo per salire a quello e trovarvi la luce, il nutrimento, il luogo delle anime (3).

Si può anche notare che questo non è un fatto isolato. Il Galilei e il Descartes avevano cercato di costruire una scienza meccanica della natura avente fini proprî; e, come abbiamo visto, il secondo aveva costruito una metafisica essenzialmente per garantire e legittimare il valore oggettivo di tale scienza.

Invece nei filosofi razionalisti post-cartesiani (Geulincx, Malebranche, Spinoza, Leibniz), l'interesse religioso e teologico diventa predominante come già lo era stato nella filosofia medioevale, talchè i loro sistemi presentano l'aspetto di metafisiche teologiche, connesse bensì in modo intimo con le concezioni scientifiche del tempo, ma orientate tutte verso una finalità super-umana e supermondana.

Ora, nel Malebranche è appunto questo prevalere dell' interesse religioso che determina l'intuizione metafisica in cui risiede il nucleo centrale di tutto il suo pensiero, cioè la credenza espressa in ogni pagina dei suoi scritti, che gli esseri creati sono privi di attività, sono assolutamente (o quasi) passivi, che la potenza di agire appartiene esclusivamente a Dio, il quale perciò è l'unica vera causa, mentre quelle che si considerano cause naturali non sono effetti-

(1) *Op. cit.*, I, p. 437, cfr. WINDELBAND, *Op. cit.*, I, p. 242, p. 324.

(2) *L'anti-cartesianisme de Malebranche:* in REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, 1916, pp. 1-26.

(3) Ivi, pp. 3-6.

vamente cause, ma soltanto occasioni. Siccome l'idea che abbiamo della potenza di agire rappresenta qualche cosa di divino, può esistere soltanto una vera causa, perchè non vi è che un solo Dio; egli non potrebbe comunicare alle creature la propria potenza, perchè se lo facesse, se li dotasse di una attività, ne formerebbe degli dei. Tutti gli esseri creati, i corpi, gli spiriti, le intelligenze pure, non possiedono attività, e soltanto il loro Creatore agisce veramente (1). Ciò che produce la convinzione errata che gli esseri creati possiedono efficacia causale, è il fatto che i termini che si chiamano causa ed effetto, si succedono; ma effettivamente il primo è soltanto l'occasione dell'altro, mentre la causa vera è la volontà di Dio (v. sopratutto *Recherche de la vérité,* livre VI, part II, chapitre 3: De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens; e inoltre, III, II, 3, e *Méditations chrétiennes,* IX, 7).

Da questa intuizione metafisica deriva tutta la filosofia del Malebranche (2), e in particolare ne sono uno sviluppo e un'applicazione quelle teorie che, se considerate per sè e isolate dall'organismo concettuale cui appartengono, avvicinano la costruzione del pensatore francese a quella del Berkeley.

È evidente che i corpi non possono agire uno sull'altro, non possono comunicarsi il movimento, perchè ciò risulta dall' idea che ce ne formiamo: essi sono solamente le occasioni che inducono Dio ad agire in un certo modo, secondo determinate leggi, in dati casi (*Rech.*, VI, III, 2; *Entretiens sur la métaphysique,* VII, V-XII; *Méd.*, V, 4-17; IX, 6). Tanto meno quindi potranno agire su un essere che è superiore a loro, cioè l'anima, la quale può subire l'azione soltanto dell'unico essere che la supera, che è Dio. I corpi, che si riducono all'estensione, sono sostaanze passive che non hanno alcuna somiglianza con le nostre sensazioni, e ciò vale anche per il

(1) L'OLLÉ-LEPRUNE (*op. cit.*, I, p. 72, p. 282 sg., p. 345 sgg.) afferma che il Malebranche svolge sino in fondo la tendenza del Descartes a esaltare l'onnipotenza divina riducendo le creature a esseri passivi, ma più giustamente il CASSIRER (*op. cit.*, I, p. 437), sebbene trovi che nell' ultima fase del pensiero cartesiano la conoscenza delle idee appare l'effetto dell'azione di Dio sul nostro intelletto, che può soltanto accogliere passivamente la verità, sostiene che l'accentuazione di questa concezione nei continuatori del D. deriva dal prevalere degli interessi teologici e dogmatici e particolarmente dall'influsso del pensiero di Sant'Agostino. Effettivamente in questo risiede il vero fondamento della intuizione centrale della metafisica del Malebranche, non già nei cenni che si possono trovare nel Descartes per il quale il giudizio è un'espressione dell'attività volitiva dello spirito.

(2) V. OLLÉ-LEPRUNE, *op. cit.*, passim (cfr. I, p. 79).

nostro corpo, incluso il cervello: se certe modificazioni di questo sono costantemente seguite da determinate modalità dell'anima, ciò deriva dalla volontà di Dio; le prime modificazioni sono puramente le occasioni della conoscenza confusa che abbiamo della presenza dei corpi esterni e del rapporto che hanno col nostro, la quale ci serve non a conoscere la natura degli oggetti, ma a conservare la nostra vita (*Rech.*, IV, X; VI, II, 3; *Entr.*, III, XII; IV, XI; XV, VII; *Méd.*, I, 8-9; X, 18; XII, 5).

Per conseguenza, l'anima conosce le cose materiali non per l'azione di esse, ma per mezzo delle idee, che sono l'oggetto immediato dello spirito: queste non sono un prodotto dell'attività dell'anima stessa, ma esseri reali, eterni e necessari, indipendenti da noi, tanto è vero che ci resistono: nè si può dire che l'anima sia un mondo intelligibile, cioè che contenga in sè le idee, perchè lo spirito umano è finito ed esse sono infinite. Quindi, se noi non conosciamo in noi stessi l'essenza delle cose (e nemmeno la loro esistenza, perchè esse esistono indipendentemente della nostra volontà) possiamo vederle soltanto in Dio. Nel caso della percezione sensibile, si connettono la sensazione, che è una modificazione della nostra anima prodotta da Dio, e l'idea pura che è in Lui, il quale l'unisce alla prima quando i corpi sono presenti perchè crediamo nella loro esistenza e proviamo i sentimenti e le passioni che dobbiamo avere rispetto ad essi. Insomma noi conosciamo gli esseri corporei non per sè, ma per mezzo delle loro idee, ossia in Dio, che è il mondo intelligibile che include le idee di ogni cosa: la nostra conoscenza dei corpi è perfetta, perchè l'idea necessaria, eterna ed immutabile dell'estensione ci permette di conoscere tutte le loro proprietà, di formarci le idee, non soltanto di tutte le figure puramente intelligibili, ma anche di quelle sensibili che vediamo nel mondo creato. Come lo scalpello di uno scultore può ricavare da un blocco di marmo tutte le figure, così Dio può fare in modo, applicando l'estensione intelligibile al nostro spirito, che noi ci rappresentiamo tutti gli esseri materiali. Insomma, si può dire che l'estensione intelligibile appare in forma sensibile quando è vista confusamente (*Rech.*, III, IV-VII; IV, XI, 2; V, V; *Entr.*, I, V, VII-X; II, II; XII, IX-X; *Méd.*, I, 2-7; 17 sgg.).

Si deve dunque distinguere l'estensione intelligibile da quella materiale. La prima, che è eterna, immensa, necessaria, l'idea di un numero infinito di mondi possibili, ci permette di conoscere il mondo creato, che per sè è invisibile, solamente perchè, quando i corpi sono presenti, Dio rappresenta agli spiriti quella estensione

intelligibile e la rende sensibile per mezzo di colori e di altre sensazioni, che sono solamente modificazioni dell'anima. La seconda estensione è la materia di cui è fatto il mondo: essa non ha alcuna delle proprietà che le sono attribuite, non è nè eterna nè necessaria, ed è conosciuta da noi soltanto per fede (*Méd.*, IX, 9-10).

L'esistenza dell'estensione materiale e dei corpi che ne sono le modificazioni, non può essere dimostrata rigorosamente, perchè nella nozione dell'essere divino non si può scoprire un rapporto necessario con le sue creature; i corpi esistono soltanto perchè Dio ha voluto crearli con un atto che non è incluso nel concetto dell'Essere che, essendo perfettissimo, è sufficiente a sè stesso. Per assicurarci della realtà del mondo materiale, dobbiamo quindi rivolgerci alla rivelazione, la quale può assumere i due aspetti dell'esperienza sensibile e della testimonianza delle Sacre Scritture. È ben vero che la prima può talvolta trarci in inganno, ma non si può affermare che ci inganni sempre; anzi le nostre sensazioni sono connesse e ordinate in modo tale, che, se ad esse non corrispondesse alcuna realtà, si potrebbe accusare Dio di farci cadere in errore; le Sacre Scritture poi c'insegnano indiscutibilmente, a chi ammette la fede, che i corpi esistono oggettivamente (*Entr.*, VI, IV-VII).

Come si vede, quelle teorie del Malebranche che tolgono ogni fondamento razionale alla credenza nella realtà del mondo materiale e la giustificano soltanto colla fede nella testimonianza delle Sacre Scritture, derivano necessariamente dal principio fondamentale della sua filosofia: la passività di tutte le craature. Ora (come vedremo sempre meglio in seguito) tutta la filosofia del Berkeley poggia sulla tesi diametralmente opposta che soltanto un essere spirituale può agire e che perciò esso soltanto è veramente reale. È quindi chiaro che non si avrà alcun diritto di porre sullo stesso piano due concezioni filosofiche che partono da premesse antitetiche, che non si può sostenere che il Berkeley ha svolto le tesi del Malebranche, derivandone le conseguenze che questi non aveva avuto l'audacia di ricavare.

Non vi è nulla di più errato dell'affermazione del Fouillée che il Malebranche (e il Descartes) trionfa con gli idealisti inglesi, principalmente col Berkeley (che anzi avrebbe sentito tanto l'affinità del suo sistema con quello del pensatore francese da preoccuparsi sopratutto di stabilire opposizione fra essi (1)) e di quella del Lyon

(1) *Descartes*, p. 192 sg.

che il Malebranche, sempre presente nei *Dialoghi* berkeleyani, deve considerarsi la *prima guida* del filosofo inglese (1).

Il principio ora ricordato pare giustifichi invece l'avvicinamento del Berkeley al Leibniz, perchè anche per questi è reale soltanto ciò che può agire; ma non si deve dimenticare che nel secondo la tesi dinamistica poggia a sua volta sull'altro principio, anche più fondamentale, che un aggregato di elementi è reale, non per sè, ma in quanto sono reali le parti di cui risulta e che perciò l'esistenza degli aggregati presuppone quella di elementi semplici e indivisibili, di vere unità sostanziali, perchè ciò che non è veramente *un* essere, non è veramente un *essere* (*Correspondance de Leibniz et d'Arnauld:* ed. Gerhardt, II, p. 72, p. 75 sgg., p. 96 sgg., p. 118; *Epist. ad Des Bosses,* ivi, p. 304; *Lettre à Bayle,* III, p. 69; *Système nouveau de la nature,* 11; IV, p. 482 sg.; *Monadologie,* 2: VI, p. 607; *Principes de la nature et de la grâce,* 1: ivi, p. 598; *Lettre à la Reine de Prussie*: VI, p. 516, v. *Specimen inventorum:* VII, p. 314; *Lettre à l'Electrice Sophie de Hannover,* ivi, p. 556 sg.).

Appunto su tale principio è in gran parte fondata la critica cui il Leibniz sottopone da una parte il Cartesianismo, dall'altra l'Atomismo, per dimostrare che le loro concezioni meccanistiche sono incapaci di spiegare i fenomeni del mondo fisico e che occorre ricorrere a un principio del movimento, cioè alla forza (2). Soltanto il concetto di questa permette di definire la natura intima delle vere realtà che, dovendo essere indivisibili, saranno sostanze semplici ed essenzialmente attive, perchè ogni sostanza agisce e ogni essere attivo è una sostanza; infatti può denominarsi così solamente ciò che è capace di agire (*De ipsa natura,* 8, 10, 15: G., pp. 508, 510, 515; *Principes de la nature et de la grâce,* 1: VI, p. 598; *Specimen inventorum:* VII, p. 315; *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis:* ivi, p. 322; [*De vera methodo philosophiae et teologiae*], ivi, p. 326). Tali esseri (cui il Leibniz da i nomi di *monadi* o di *entelechie*) costituiscono quello che vi è di propriamente reale in natura: ogni altra cosa si riduce ai fenomeni che ne risultano. Perciò i primi formano la vera realtà dei corpi, che ne sono il fenomeno: infatti gli oggetti materiali, i quali sono aggregati infinitamente divisibili, debbono pensarsi come

(1) *L'idéalisme en Angleterre,* p. 15 sgg.

(2) Per questa parte, e la citazione dei testi corrispondenti, v. *Sceptica,* p. 129 sgg.

formati da monadi (*Lettre à Borguet:* G., III, p. 559; *Lettres à Remond:* ivi, p. 606, p. 622; *Entretien de Philarete et d'Ariste:* VI, p. 690): però i corpi, la materia sono fenomeni bene fondati (*Antibarbarus physicus:* VII, p. 344; *Lettre à Tolomei:* ivi, p. 468; *Lettre à l'Electrice Sophie de Hannover:* ivi, p. 564). Le monadi sono anime o qualche cosa di analogo ad esse (*Discours de métaphysique,* 12: G., IV, p. 436; *Correspondance de L. et d'Arnauld;* II, p. 76 sg., p. 135; *Système nouveau:* IV, p. 479, p. 483; *De ipsa natura,* 12: ivi, p. 512; *Principes de la nature et de la grâce,* 1: VI, p. 598; *Scritto senza titolo* del maggio 1702: IV, p. 395 sg.; *Epist. ad Wagnerum;* VII, p. 529; *Epist. ad Bierlingium:* ivi, p. 502; cf. *Lettres à la Electrice de Hannover:* VII, pp. 540, 552 sg., 566), perchè, essendo unità indivisibili, sono l'opposto della materia, divisibile per sua natura (*Corr. de L. et d'Arnauld*: G., II, p. 118); inoltre, sono principî attivi, e l'attività o forza non ha natura materiale; la materia è pura passività, mentre l'anima è principio del movimento (*Epist. ad Thomasium:* G., I, p. 22 sg.: *Théodicée,* Preface: G., VI, p. 45; *Entr. de Philarete et d'Ariste:* ivi, p. 587 sg.; *Sur ce qui passe les sens et la matière:* VI, p. 491; *Lettre sur ce qui passe* etc.: ivi, p. 498; *Lettres à la Reine de Prusse:* ivi, p. 506, p. 518, p. 521; *Lettres à l'Electrice Sophie de Hannover:* VII, p. 557). In tutte le anime o monadi si trovano percezioni e appetizioni (cioè tendenze a passare da una percezione all'altra) e nulla più: tutto il resto è puro fenomeno (*Epp. ad Des Bosses:* G., II, p. 311, p. 317; *Lettre à Bourguet:* III, p. 574 sg.; *Lettre à Remond:* ivi, p. 622, p, 636; *De ipsa natura,* 12: IV, p. 512; *Considérations sur les Principes de Vie:* VI, p. 539; *Entretien de Philarete et d'Ariste,* VI, p. 590; *Epp. ad Wagnerum et ad Bierlingium:* VII, pp. citate). Però, non bisogna confondere le semplici percezioni, che appartengono a tutte le monadi, con le appercezioni coscienti, che spettano esclusivamente a quelle che si possono chiamare anime nel senso pieno della parola (*Monadologie,* 14, 19: G., VI, p. 608 sg.; p. 610; *Principes de la nature et de la grâce,* 4: ivi, p. 600). Opponendosi al Descartes e al Locke, il Leibniz sostiene che possono esistere in noi percezioni di cui non abbiamo coscienza; così noi avvertiamo soltanto il mormorio delle onde del mare, non quello prodotto da ciascuna di esse, ma, se non avessimo piccole percezioni di queste, non potremmo avere quella cosciente (o appercezione) dell'insieme (*Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain,* Avant propos: G., V, p. 46 sgg.; cf. *Nouv. Ess.,* II, IX, 4: ivi, p. 121 sg.; *Corr. de L. et d'Arnauld:* II, p. 113).

Le differenze che esistone tra le monadi dipendono dal grado di oscurità e di chiarezza delle loro percezioni: le semplici monadi sono anime che possiedono solamente piccole percezioni incoscienti e indistinte che non possono ricordarsi e si assomigliano alla condizione in cui siamo nel sonno senza sogni: si può dare il nome di anime nel senso proprio della parola a quelle monadi che hanno percezioni coscienti unite all'attenzione e alla memoria, mentre si possono denominare spiriti o menti le anime che conoscono le verità eterne, necessarie, cioè i principî di ragione, e che quindi sono capaci di ragionare, perchè il pensiero *(cogitatio)*, è una percezione unita alla ragione che i bruti non possiedono (*Monadologie*, 19-30: G. VI, pp. 610-12; *Princ. de la nat. et de la grâce*, 4-5: ivi, p. 599 sgg.). Le percezioni indistinte e confuse costituiscono il principio della imperfezione e della limitazione delle monadi e da esse derivano le passioni, i sensi e la materia, inquantochè l'anima ci rappresenta i corpi circostanti coi suoi pensieri confusi (*Théodicée*, I, 64, 66; II, 124: G., VI, p. 137, p. 138 sg.; p. 179; III, 289: p. 288 sg.; *Lettre à Remond:* III, p. 636; cf. *Monad.*, 42, 47: VI, p. 613, p. 614; *Reponse aux reflexions de Bayle:* G., IV, p. 565). Quindi ciò che ci rappresentiamo come corpo o materia non è altro che l'apparenza o il fenomeno di un reale che in sè è spirituale, ossia di un mondo costituito da monadi: ora questo fenomeno è l'effetto della limitazione del soggetto, il quale possiede, insieme con quelle chiare e distinte, percezioni confuse e oscure: negli esseri che ci rappresentiamo in tal modo, alla nostra rappresentazione imperfetta corrisponde l'oscurità e l'imperfezione della loro vita interna (1).

Chi confronta queste dottrine del Leibniz con quelle del Berkeley deve riconoscere che tra le une e le altre esiste in alcuni

(1) Il DILLMANN (*Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre:* Reisland, Lipsia, 1891: pp. 264-68) pretende che sia un errore attribuire al Leibniz la tesi che la materia deriva dalla oscurità delle rappresentazioni, perchè il corpo, essendo un *reiner Schein*, non è una rappresentazione confusa, ma è un *quid* puramente soggettivo, un puro fenomeno: ma i testi parlano chiaramente contro questa interpretazione. Egli osserva che non si capirebbe perchè la rappresentazione del corpo sorgerebbe da una percezione confusa delle monadi che le stanno a fondamento, perchè per il L. è confusa la rappresentazione che ne contiene in sè molte non sufficientemente distinte e perciò mescolate in una complessiva e così si avrebbe forse la rappresentazione di una sostanza semplice, che includerebbe tutte quelle elementari, non mai il fenomeno di un corpo. Questa osservazione è giusta, ma costituisce effettivamente una critica del valore della concezione leibniziana, non dell'esattezza dell'interpretazione che egli combatte.

punti essenziali un'antitesi assoluta, perchè il primo ammette l'esistenza di una vita spirituale incosciente negli esseri materiali, mentre l'altro riduce la materia a idee (o rappresentazioni) e respinge completamente l'ipotesi di una vita psichica inconscia. Ora le tesi negate dal Berkeley derivano necessariamente da quel principio che, come abbiamo visto, costituisce il fondamento primo della concezione dinamistica del Leibniz, secondo il quale soltanto ciò che è uno è un essere e perciò se esiste una pluralità, debbono essere reali i suoi componenti: infatti, da tale principio deriva la conseguenza che la pluralità del mondo fisico deve ridursi a monadi spirituali fornite di vita interiore inconscia. Il Berkeley invece, che non prova il bisogno di dare un tale fondamento alla tesi che soltanto un essere spirituale può essere reale, perchè esso solamente può agire, deve respingere le conseguenze che il Leibniz ricava dal suo principio primo e fondamentale. Questo punto non è stato rilevato dagli storici che hanno avvicinato i due filosofi rispetto alla concezione del mondo esterno, e nemmeno dal Windelband (1), che, pure mettendo in luce alcune differenze che li dividono, non ne ha indicato la ragione. Da ciò risulta anche come sia errata la pretesa dell'Erdmann (2) (il quale accusa il Leibniz di essersi fermato a mezza strada e di avere costruito un semi-idealismo, concependo i corpi come *entia semimentalia*, come *phaenomena bene fundata*, cioè come quasi-anime), che bastava svolgere le dottrine leibniziane, riconoscere che tutte le proprietà dei corpi sono fenomeni sotto i quali nulla ci obbliga ad ammettere un sostrato reale, per giungere alle conclusioni del Berkeley. Il Leibniz non poteva e non doveva fare tale passo, perchè il primo principio da cui partiva non lo permetteva.

Concludendo, quanto abbiamo esposto deve bastare per mostrare che, almeno rispetto al Descartes, al Malebranche e al Leibniz, la filosofia berkeleyana occupa una posizione completamente distinta e indipendente.

(1) *Op. cit.*, I, p. 466. Egli nota che il Berkeley, il quale nega ai corpi ogni sostanzialità e li intende come rappresentazioni esistenti nelle anime, conosce soltanto spiriti umani e superiori ad essi, mentre il Leibniz, che considera gli oggetti corporei come sostanze reali, ma di natura immateriale, ammette l'esistenza di anime sino nelle parti ultime della materia e quindi accetta forme svariatissime di vita spirituale, alcune delle quali sono assai inferiori a quella umana.

(2) *Op. cit.*, II, p. 230 sg.

b) Le cose appaiono diverse quando si tratta di stabilire i rapporti che intercedono tra il Berkeley e il Locke, perchè l'opinione comune che, considerando l'uno e l'altro come continuatori dell'empirismo baconiano, vede nel secondo un pensatore che, muovendo dalle concezioni dell'autore del *Saggio sull' intelletto umano,* rileva e critica le incoerenze e le contraddizioni che vi sono incluse e così si sforza di svolgere sino alle ultime conseguenze il principio dell'esperienza pura (talchè il Berkeley sarebbe un Locke reso coerente con se stesso), sembra confermata in modo indiscutibile dalla lettera, se non altro, delle prime opere del presunto discepolo, i *Principî* e i *Dialoghi.* In esse, infatti, il Berkeley prende continuamente di mira una dottrina del Locke, quella che ammette l'esistenza di idee astratte, valendosi di tale critica per demolire il realismo lockiano e per giustificare il proprio immaterialismo. Ma una più attenta considerazione mostra che questa opinione non è accettabile. Intanto si deve notare che non è lecito considerare il Locke come un puro e semplice empirista e che l'opinione tradizionale in proposito è completamente errata (v. *Nota sull'empirismo del Locke*). Inoltre, e questo importa sopratutto mettere in luce, le critiche che il Berkeley muove al suo presunto maestro non sono il punto di partenza, ma l'applicazione di una concezione metafisica annessa precedentemente. Per chiarire questo punto occorre determinare le tesi realistiche del Locke e vedere come il Berkeley le critichi. Il primo distingue le qualità sensibili dei corpi in due grandi gruppi e chiama *primarie* quelle che sono inseparabili da essi e che noi avvertiamo costantemente in ogni particella della materia che possiamo concepire (la solidità e le proprietà geometrico-meccaniche, estensione, figura, numero e movimento) (1), *secondarie* le altre. Queste poi possono suddividersi ancora, perchè alcune sono dette abitualmente poteri, come la capacità del fuoco di produrre certe modificazioni in altre sostanze; ma, in ultimo, si tratta sempre, di qualità secondarie. Quelle primarie esistono realmente nei corpi, e le idee che ne abbiamo ne sono le copie; invece le secondarie esistono esclusivamente in noi e sono soltanto i poteri che hanno i corpi di produrre in noi varie senzazioni per mezzo delle qualità

(1) Il Descartes considerava come oggettive soltanto le proprietà geometrico-meccaniche, non la solidità, perchè riponeva l'attributo essenziale della materia nell'estensione. Il Locke invece, che combatteva l'identificazione della materia con la estensione (*An Essay concerning Human Understanding,* libro II, cap. XIII, 11 sgg.), distingueva le idee di spazio e di solidità (ivi, 27).

primarie, cioè esse derivano dalla grandezza, dalla figura, dal numero, dal movimento delle particelle insensibili che costituiscono gli oggetti materiali che, operando sugli organi di senso, vi determinano certi movimenti che dai nervi sono trasmessi al cervello (*An Essay concerning Human Understanding,* libro II, cap. VIII, 9-26). Questa teoria, che è tra le più note del Locke, era già stata esposta, oltrechè dal Galilei, dal Descartes e dallo Hobbes; secondo alcuni, l'autore dell'*Essay* l'avrebbe derivata dal Descartes e dalla scuola cartesiana (1); per altri, invece, che seguono un'indicazione dell'Eucken, egli l'avrebbe conosciuta per mezzo del Boyle (2). Comunque è certo che nel Locke, il quale la collega con la sua concezione della sostanza (perchè a suo parere le nostre idee complesse delle sostanze materiali contengono l'idea oscura della sostanza in generale, cioè di un *quid* ignoto pensato come un sostrato cui ineriscono le qualità dei corpi, e le idee delle proprietà primarie e secondarie: II, XXIII, 1-11) e l'impiega continuamente nella sua critica della conoscenza sensibile (3), tale teoria assume un aspetto completamente diverso da quello che presenta nel Descartes, perchè non poggia più sui fondamenti razionali, logici e metafisici, che questi le dava (4). Nella filosofia cartesiana, le qualità primarie sono oggettive perchè sono razionali (5) e *a priori;* e la credenza nel loro carattere oggettivo trova una garanzia nella veracità di Dio, il quale ci trarrebbe in inganno se volesse che alla nostra idea chiara e distinta dell'estensione non corrispondesse alcuna realtà. Invece secondo il Locke le idee delle qualità primarie e secondarie sono ugualmente date dai sensi e le prime si distinguono dalle seconde soltanto per la loro maggiore costanza (6); ora, ciò è troppo poco per garantirne il valore oggettivo.

(1) Così, ad es., fa il PILLON, *L'évolution historique de l'idéalisme,* p. 192.

(2) Ad es., v. RIEHL, *Der philosophische Kritizismus* (Engelmann, Lipsia, 1908), I², p. 43. In generale, per lo sviluppo della teoria che distingue le qualità primarie dalle secondarie, può vedersi BÄUMKER, *Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe* II (in ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, XXI [1908], p. 492 sgg.).

(3) V. l'indicazione dei testi nella *Nota sull'empirismo del Locke,* in fine del lavoro.

(4) Questo punto è stato bene studiato dal PILLON (lavoro citato, p. 192 sgg.) di cui ricordo le osservazioni più importanti.

(5) V. anche RIEHL, *op. cit.,* I², p. 43.

(6) Invece l'OLLION (*La philosophie générale de Locke,* Alcan, Parigi, 1909: p. 246 sgg.), afferma che il L., distinguendo le proprietà primarie dalle secondarie, non ha tanto lo scopo di corrispondere alle esigenze dei metafisici,

In ogni modo, il Locke, che in questa parte presuppone l'esistenza oggettiva del mondo fisico, muta completamente posizione quando deve giustificare la credenza nella oggettività delle cose esterne (libro IV, cap. XI): qui egli si sforza di provare che esse esistono effettivamente fuori di noi, mentre precedentemente non aveva sentito il bisogno di legittimare tale credenza.

Secondo il Locke noi possiamo conoscere gli oggetti esterni (ad eccezione di Dio che conosciamo per mezzo della dimostrazione) soltanto per mezzo della sensazione, cioè grazie all'azione attuale che essi esercitano su di noi, perchè la presenza dell'idea di una cosa qualsiasi nella mia mente non ne garantisce affatto l'esistenza reale; in ultimo, egli ricorre al principio di causa, per provare che le sensazioni sono prodotte da una realtà esterna indipendente da noi. Sebbene la notizia che i sensi ci danno dell'esistenza degli oggetti non abbia la certezza dell'intuizione o della deduzione (1), possiede una sicurezza che merita il nome di conoscenza. Se noi ci persuadiamo che le nostre facoltà ci informano giustamente dell'esistenza degli oggetti esterni che agiscono su di esse, non si può dire che questa fiducia sia infondata, perchè nessuno può seriamente spingere lo scetticismo al punto di dubitare dell'esistenza di ciò che sente e vede. In ogni modo, la fiducia che le nostre facoltà qui non ci ingannano, è la maggiore certezza che possiamo avere dell'esistenza degli oggetti materiali, perchè non possiamo compiere qualche azione se non per mezzo di tali facoltà, nè parlare della conoscenza

quanto di mostrare a quali condizioni possiamo costruire una scienza della natura e quindi di mettere le nostre idee in accordo insieme con l'esperienza e con le leggi dello spirito La prima ci permette di distinguere le qualità secondarie dalle primarie, e, d'altra parte, non possiamo immaginare la materia priva di qualità. Le proprietà che il fisico deve concedere alla materia sono quelle chiamate primarie dal Locke, che ha scelto le più intelligibili, cioè le più facilmente trasformabili in grandezza.

Spiegando le qualità secondarie con altre, si pone in accordo l'esperienza, che ci fa pensare che sono soltanto poteri dei corpi, con la necessità intellettuale di concedere alla materia un certo numero di proprietà che si possono chiamare somiglianze della realtà perchè soltanto con esse possiamo comprendere la natura è senza di esse non possiamo nemmeno immaginarla. Ma questo modo di interpretare in senso kantiano la teoria in questione è completamente errato perchè il Locke, che negava la possibilità di una vera e propria scienza del mondo fisico, non poteva essere dominato dalle preoccupazioni che gli attribuisce lo storico francese.

(1) Per questa distinzione dei gradi della conoscenza v. la *Nota sull'empirismo del Locke.*

stessa se non grazie ad esse, che ci permettono di apprendere che cosa sia conoscere.

Però, oltre alla fiducia che abbiamo nella testimonianza dei sensi, vi sono altre ragioni che servono a confermarla, e cioè:

1. Soltanto per mezzo dei sensi possiamo avere le percezioni degli oggetti, e gli organi sensibili non possono produrle;

2. Esiste una differenza ben chiara tra le sensazioni attuali e le idee offerte dalla memoria;

3. Il piacere e la pena che si uniscono alle sensazioni attuali, non si collegano coi loro ricordi;

4. I diversi sensi, in molti casi, si aiutano reciprocamente, inquantochè gli uni confermano la testimonianza che ci danno gli altri circa l'esistenza degli oggetti esterni.

In ogni modo, secondo il Locke, la certezza che noi abbiamo in questo caso è la maggiore che possa essere richiesta dalle nostre condizioni; infatti, se le nostre facoltà non sono conformate ad una conoscenza perfetta delle cose, libera da ogni ombra di dubbio, ma alla nostra conservazione e alla soddisfazione dei bisogni della vita, esse ci servono abbastanza se, come fanno, ci danno notizia delle cose che ci sono causa di vantaggio o di danno, di piacere o di pena, permettendo di ricercarle o di sfuggirle. E' pazzia pretendere certezza e dimostrazione a proposito di cose che non le possono offrire.

Si deve però aggiungere che la conoscenza sensibile ci garantisce soltanto l'esistenza delle cose attualmente presenti ai sensi e non più: io ho visto un minuto fa un uomo, e allora sono stato certo della sua esistenza; ma ora, che sono solo, non posso essere sicuro che continui a esistere, perchè non vi è nesso necessario fra la sua esistenza di un minuto fa e quella del momento presente. La cosa è altamente probabile; ma si tratta di probabilità, non di conoscenza.

Questa giustificazione della tesi realistica si accorda bensì con ciò che il Locke dice della sostanza in generale, che egli intende come un ignoto *quid* cui ineriscono le qualità; ma è in conflitto con la affermazione dell'oggettività delle qualità primarie, perchè chi accetta gli argomenti che adduce può soltanto ricavare la conclusione che esiste qualche cosa fuori di noi che è causa delle nostre percezioni, ma non ha il diritto di determinarne in qualche modo la natura (1). Ciò mostra come il Locke abbia accolto dall'ambiente scien-

(1) Ciò è stato giustamente osservato dal GRIMM, *Zur Geschichte der Erkenntnisproblems,* p. 353.

tifico e filosofico in cui viveva la distinzione tra le proprietà oggettive e soggettive delle cose senza cercare di approfondirla e di vedere se gli fosse possibile di innestarla organicamente nel suo sistema.

Comunque, è indiscutibile che il Berkeley critica particolarmente nei suoi primi scritti le due concezioni realistiche sostenute dal Locke, l'oggettività delle qualità primarie e la credenza in un substrato materiale, indipendente da noi, dei fenomeni sensibili che l'esperienza ci offre; ed è pur vero che egli fonda (in parte soltanto però) la sua critica sulla negazione delle idee astratte, che il Locke ammetteva, perchè, fra gli altri argomenti che impiega per combattere la natura oggettiva dell'estensione, del movimento ecc., vi è quello che se si considerano come indipendenti dalla mente, si riducono ad astrazioni impensabili; del pari il Berkeley afferma che la sostanza materiale si riduce all'idea dell'essere in generale, cioè all'idea più astratta e più inconcepibile di tutte. Ora si potrebbe affermare che la negazione delle idee astratte non è altro che un'applicazione del principio generale dell'esperienza sostenuto dal Locke nella parte empirica del suo *Saggio,* e che da esso deriva pure la tesi del Berkeley che *esse = percipi:* infatti, se la nostra conoscenza si riduce alla esperienza, non è permesso oltrepassare la cerchia dei fenomeni che direttamente percepiamo, cioè, nel linguaggio del Locke e del Berkeley, delle nostre idee. Ma chi parla così dimentica che il secondo distingue radicalmente dalle idee o oggetti di conoscenza il soggetto che le percepisce, la mente, l'anima, lo spirito, l'io, cioè un essere essenzialmente attivo; è appunto tale distinzione che gli impedisce di giungere a un fenomenismo universale. Di più, egli non crede che il suo spirito sia l'unico, perchè presuppone sempre uno Spirito Infinito e una molteplicità di spiriti finiti, realtà attive: in tal modo egli può affermare che gli oggetti che la sua mente non percepisce in un dato istante non svaniscono nel nulla, perchè possono essere percepiti da altre anime o dalla Mente Infinita. Ora questa credenza in una molteplicità di soggetti attivi non è il risultato, ma il presupposto della critica gnoseologica del Berkeley; la tesi *esse = percipi* ne deriva, perchè se solamente è reale ciò che possiede attività e lo spirito è essenzialmente attivo, esso solo possiede realtà sostanziale e la materia, pensata come inerte, non può essere altro che il fenomeno che appare a una mente che lo percepisce.

In ultima analisi, per ripeterlo ancora una volta, il nucleo della filosofia berkeleyana è un'intuizione metafisica, non una teoria gnoseologica; non la prima deriva dalla seconda, ma questa da quella.

Il Berkeley, che nella sua giovinezza aveva, al pari dei suoi contemporanei, subito profondamente l'influsso del pensiero del Locke, fu naturalmente portato, quando volle combattere le metafisiche che si opponevano alla sua, a concentrare gli attacchi sulle teorie che più si erano diffuse nell'ambiente scientifico di quella età; egli credette utile, per qualche tempo, di accogliere e di svolgere sino all'ultimo il principio dell'esperienza, per rendere più efficace la sua opera polemica. Ma la sua metafisica era già potenzialmente formata nella mente del giovane pensatore il quale doveva solo svilupparla per giungere nell'età matura alle audaci conclusioni della *Siris;* se in quest'opera l'empirismo dei primi scritti subisce limitazioni che talvolta diventano negazioni, il pensiero centrale della filosofia berkeleyana non muta.

In conclusione, sia rispetto ai pensatori dell'indirizzo cartesiano, sia rispetto al Locke, il Berkeley occupa una posizione propria e autonoma; e ciò avviene perchè la sua filosofia è anche, come è stato detto, una concezione spiritualistica e volontaristica della realtà (1), ma è, prima di tutto, un pluralismo monadologico, che riconosce realtà solo agli spiriti, perchè essi soli sono veramente attivi.

(1) CROCE, *Logica* 2 (Laterza, Bari, 1909), p. 371.

II.

La filosofia di Giorgio Berkeley.

Cap. 1. — La fase critico-gnoseologica della filosofia del Berkeley. Le opere giovanili, dal Commonplace Book ai Dialoghi tra Hylas e Filonous.

La distinzione tra una fase critico-gnoseologica e una metafisica della filosofia del Berkeley può avere soltanto carattere relativo; infatti, nelle opere giovanili, che rappresentano la prima, sono già, sebbene in modo rapido, determinate le concezioni metafisiche che trovano più ampio svolgimento negli scritti dell'età matura, che appartengono alla seconda, nei quali appaiono dottrine critico-gnoseologiche. Però una giustificazione di questa distinzione è offerta dal fatto che il Berkeley da prima cerca di giustificare la propria teoria del reale con una ricerca gnoseologica rivolta principalmente allo scopo di demolire con una critica acuta le opinioni che, opponendosi alla sua, ammettono la realtà oggettiva di un mondo materiale indipendente dai soggetti pensanti; e più tardi, pure richiamando i risultati delle sue ricerche critiche, mira sopratutto a determinare e sviluppare quelle dottrine metafisiche che da prima aveva presentato soltanto nelle loro linee generali, e a mostrare quali conseguenze ne derivino.

Si può dire che tutte le dottrine più importanti della filosofia del Berkeley sono contenute in germe nelle note del suo primo libro: il *Commonplace Book* (1), in cui appare già il principio dal quale deriva tutta la sua filosofia. Soltanto lo spirito è attivo: nel senso proprio della parola non vi sono cause oltre quelle spirituali *(Works,* vol. I; p. 55); un agente cieco è una contraddizione (I, p. 51). Ora, siccome la materia, anche se esistesse, non potrebbe agire su di noi

(1) Per le opere del Berkeley segno la 2ª edizione del Campbell Fraser (*The Works of* George Berkeley: Oxford, at the Clarendon Press, 1901). Il *Commonplace Book* comprende le pp. 7-92 del 1° vol.

(I, p. 67), ciò che ci toglierebbe il diritto di parlarne, si giunge alla conseguenza (I, p. 59) che esistono propriamente soltanto le persone, cioè gli esseri coscienti e che tutte le altre cose non sono tanto vere esistenze quanto modi di esistenza di quelle.

Questa tesi monadologica, che accorda carattere di realtà soltanto a soggetti personali coscienti, risulta dall'incrocio e dalla rielaborazione di due concezioni antitetiche. Per l'una, diffusa ampiamente nella filosofia del Rinascimento e ripresa poi dal Leibniz, la forza è la condizione necessaria dell'essere; non vi è essere privo di attività, nè attività che non abbia in qualche modo analogia con la vita cosciente (1). Secondo l'altra dottrina, già sostenuta dalla filosofia platonica e aristotelica, accolta nel Medio Evo dalla Scolastica, e poi riaffermata, contro la intuizione animistica della Rinascenza (fondata sul principio precedente), dalla nuova scienza della natura, fondata dal Galilei e dal Descartes, la materia non possiede attività propria, è essenzialmente inerte e passiva. Queste due dottrine, per sè prese, si contrappongono, perchè l'una accorda e l'altra rifiuta vera attività al mondo materiale; ambedue, però, ne affermano la oggettività. Per il Berkeley, che pone nello spirito attivo e cosciente la sola realtà, la materia pensata come incapace di attività non è reale e quindi si riduce a percezioni o idee di esseri spirituali; dalla sua intuizione metafisica centrale egli deriva quindi il principio direttore della sua gnoseologia che pone *esse = percipi* (I, pp. 8-9, 15, 19-20, 27, 28-29, 34). Anche le proprietà primarie, e in particolar modo l'estensione, non risiedono nella materia, ma nella mente, non meno delle secondarie (I, pp. 59, 75, 79, 81, 88). In breve, le cose si distinguono in attive o spiriti, e passive o idee. L'esistenza delle prime consiste nel percepire o nell'agire (del resto, il pensare è una attività: I, p. 51), quella delle seconde nell'essere percepite (I, pp. 8, 10, 34, 37).

Ciò però non significa che gli oggetti esistano soltanto quando sono attualmente percepiti da noi perchè esistono, come poteri di produrre pensieri in noi, in un essere attivo, cioè hanno un'esistenza oggettiva potenziale nello Spirito Divino (I, pp. 16, 50, 51, 61, 65, 76, 80, 81, 82), che è l'unica causa di tutte le cose naturali (I, p. 10): infatti, siccome le nostre percezioni sensibili non sono

(1) Quale tipico esponente di questa concezione può ricordarsi il Campanella di cui il CASSIRER (*Der Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit:* vol. I, pp. 195-96, p. 546) cita alcuni testiparticolarmente significativi.

causate da noi, debbono provenire da Dio, che vuole produrle in noi (I, pp. 18, 54, 60). In questo senso si può dire che i corpi e le loro qualità hanno un'esistenza indipendente dalla *nostra* mente (I, pp. 16, 61).

In questo modo è evitato lo scetticismo, che sorge inevitabilmente quando si ammettono cose distinte dalle idee, poichè, essendo queste l'unico oggetto della nostra conoscenza, tale ammissione distrugge ogni verità, perchè nulla più permette di credere che ai nostri pensieri corrisponda la realtà (I, pp. 8, 30, 83). Del pari, è tolta di mezzo ogni concezione materialistica; se si accetta l'esistenza della materia, non è possibile provare che Dio non sia materia (I, p. 32); cadono del pari le dottrine, avverse alla religione, dello Hobbes e dello Spinoza, che pensano Dio come esteso (I, pp. 50, 52, 81). In queste affermazioni si rivela la finalità direttrice del pensiero del Berkeley, la demolizione dello scetticismo, del materialismo, dell'ateismo, dell'irreligione in generale; delle dottrine cioè che a suo parere erano causa necessaria di immoralità (1).

Le idee (con questa parola il Berkeley designa ogni cosa sensibile o immaginabile: [I, p. 47] cioè gli oggetti immediati del pensiero [I, p. 9], che sono completamente passive, sono effetti impotenti dell'unica vera realtà attiva, lo spirito, umano o divino, il quale è essenzialmente volere, atto puro; perciò è impossibile che si abbia un'idea dell'anima, dello spirito, del volere, insomma di ciò che è, per sua intima natura, attività; quindi, propriamente, l'anima e le volizioni o atti della mente, non possono essere conosciuti, cioè diventare oggetti di conoscenza, perchè ciò sarebbe contraddittorio (I, pp. 27, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 46, 49, 52-53, 54, 56, 57, 76).

Nel *Commonplace Book* il Berkeley, che vede già nella teoria delle idee astratte (delle quali nega l'esistenza perchè le considera contraddittorie: sono pure e vane parole) una sorgente di errori e particolarmente una delle cause che producono la falsa credenza nell'oggettività della materia indipendente dallo spirito (I, pp. 7, 18, 21, 25, 26, 36, 47), tende, per spirito di opposizione all'abitudine che porta le menti a realizzare astrazioni, verso quell'empirismo

(1) Che lo scopo religioso, teistico-cristiano, domini tutta l'attività filosofica del B., è riconosciuto, ad esempio, dal PENJON (*Étude sur la vie et les oeuvres philosophiques de G. B.:* Germer Baillière, Parigi, 1878, p. 368), dal CARRAU (*La philosophie religieuse de B.* in REVUE PHILOSOPHIQUE, 1886, II, p. 367 sg.) e dell'ARMSTRONG (*The Development of B.: s. Theism:* in ARCHIV F. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE), XXV [1920], p. 150.

radicale che caratterizza i suoi scritti giovanili. E' pazzia disprezzare i sensi, perchè senza di essi la mente non potrebbe avere nè conoscenza nè pensiero (I, p. 23). Il Berkeley qui approva la tesi « Nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu » (I, p. 48) e afferma: « Dobbiamo insieme con la plebaglia porre la certezza nei sensi » (I, p. 44). « Cosa diventano le aeternae veritates? Esse svaniscono » (ivi). « Io non comprendo l'intelletto puro » (I, p. 51).

La tendenza empiristica che domina il pensiero del giovane filosofo in questo periodo lo porta (anticipando il fenomenismo di D. Hume), a sostenere che « la stessa esistenza delle idee costituisce l'anima » (I, p. 27) e che « la mente è una congerie di percezioni » (ivi).

Però questa è una nota isolata, che non riappare, nonchè negli scritti posteriori, nello stesso *Commonplace Book;* e infatti lo sviluppo di tale concezione, che è in contraddizione colla recisa distinzione, tante volte fatta, tra l'anima e le idee, avrebbe condotto a risultati inconciliabili colla metafisica già abbozzata in quel libro. Del resto, se in esso predomina l'empirismo, non vi manca una affermazione che pare quasi un preannunzio delle dottrine che saranno esposte ampiamente dal Berkeley nella *Siris* dopo essere state gradatamente elaborate nello sviluppo progressivo della sua filosofia « Esistono idee innate, cioè idee nate con noi » (I, p. 34). Nel libro giovanile di note, appaiono così tutti i motivi fondamentali che saranno poi sviluppati nelle opere posteriori.

b) Ripetutamente nel *Commonplace Book* il Berkeley parla dei *Principî della conoscenza umana* come di un'opera in elaborazione; infatti egli, che aveva avuto l'intuizione centrale della sua concezione del reale, dalla quale, come abbiamo visto, derivava la tesi che gli oggetti materiali non possono concepirsi se non come idee o percezioni di un soggetto attivo, doveva sentire il bisogno di studiare la conoscenza umana per mostrare come le metafisiche che ammettevano la realtà oggettiva della materia implicassero dottrine gnoseologiche completamente errate: pure il primo scritto da lui pubblicato non furono già i *Principî,* ma uno studio essenzialmente psicologico, il *Saggio di una nuova teoria della visione* (*Essay towards a New Theory of Vision* (1): 1709), che del resto tratta questioni di cui anche il libro di note si occupa ripetutamente. Il *Saggio di una teoria della visione* non espone però apertamente tutto il pensiero

(1) Vol. I, pp. 93-206.

dell'autore, perchè non afferma chiaramente l'immaterialità del mondo sensibile; il Berkeley (egli stesso lo dichiara nell'opera successiva, i *Principî:* vol. I, pp. 43-44), non volle presentare di colpo la sua concezione della materia e nel suo primo libro ammise che il tatto (nel quale senso incluse le sensazioni di contatto e quelle muscolari) rivelasse una realtà fisica indipendente dal soggetto percipiente. La *Teoria della Visione* si limita a mostrare, per mezzo di analisi psicologiche, che la vista non ci fa apprendere direttamente lo spazio e i corpi estesi che appaiono in esso, perchè la percezione spaziale è data propriamente soltanto dal tatto. Il punto di partenza della ricerca è il presupposto, che secondo il Berkeley è ammesso universalmente, che la distanza o l'esteriorità rispetto al soggetto, non può essere vista immediatamente (§ 2, p. 127): però si accetta l'opinione opposta quando tale distanza è molto breve (§ 4: p. 128). Invece la *Teoria della Visione* si sforza di provare che in ogni caso la distanza, la grandezza degli oggetti sensibili, la loro posizione, cioè il loro rapporto reciproco nello spazio, sono effettivamente invisibili: l'apprezzamento della spazialità si fonda sempre sui dati del tatto e questi, collegandosi con le impressioni visive, fanno sì che le seconde vengano interpretate in senso spaziale, nello stesso modo che le parole di una lingua che ci è familiare fanno nascere subito nella nostra mente, i pensieri corrispondenti: è quindi chiaro che la connessione fra i segni visivi e le proprietà spaziali significate è arbitraria, non necessaria. I dati della vista e quelli del tatto sono radicalmente diversi: la vista percepisce in modo immediato esclusivamente la luce e i colori che, come è universalmente riconosciuto, non possono esistere fuori del soggetto senziente: le proprietà spaziali (di cui qui si ammette il riferimento a una realtà indipendente dalla mente) sono apprese solamente dal tatto: perciò la geometria, come scienza dello spazio, riguarda i dati forniti da questo senso, non quelli della vista, perchè la vera spazialità è tangibile, non visibile.

In conclusione, si può affermare che « gli oggetti proprî della visione costituiscono il linguaggio universale della natura; con essi noi impariamo a regolare le nostre azioni, per conseguire quelle cose che sono necessarie alla conservazione e al benessere dei nostri corpi, come pure a evitare tutto ciò che può essere loro causa di danno e distruzione. Noi siamo principalmente guidati dall'informazione che essi ci danno in tutte le operazioni e faccende della vita. E il modo con cui essi significano e indicano gli oggetti lontani è identico a quello dei linguaggi e dei segni di convenzione umana,

che non suggeriscono le cose significate grazie ad alcuna somiglianza o identità di natura, ma soltanto per una connessione abituale che l'esperienza ci ha fatto osservare fra essi (§ 147: I, p. 200) ».

Questa concezione è veramente importantissima, perchè, come vedremo, il Berkeley l'andrà progressivamente determinando e sviluppando nei suoi scritti posteriori per giungere infine alla dottrina pienamente organizzata nella *Siris* che vede nella natura un simbolismo universale.

L'argomento di cui parliamo è già esplicato più ampiamente nei *Principî,* che del resto sono preparati dalla *Teoria della Visione*, in quanto che questa apre la via alla negazione completa dell'oggettività della materia rilevando che l'intuizione del mondo che è offerta dalla vista non permette di oltrepassare la sfera della soggettività e non legittima, per sè presa, l'affermazione di un'esistenza oggettiva indipendente dall'anima: bastava applicare la stessa teoria anche ai dati del tatto per giungere all'immaterialismo completo che è sostenuto dall'opera successiva.

c) *I Principî della conoscenza umana (A Traetise concerning the Principles of Human Knowledge)* (1), pubblicati la prima volta nel 1710, indicano già nel titolo lo scopo dell'autore, di sottoporre alla critica i fondamenti dello scetticismo, dell'ateismo e della irreligione (2). Quest'opera, che coi *Dialoghi tra Hylas e Filonous* è la più nota tra gli scritti del Berkeley, rivela, specialmente nel testo della prima edizione, un'impronta empiristica ben chiara; e perciò chi si limita a studiare questi due lavori o almeno pensa che siano l'espressione definitiva di tutto il pensiero dell'autore è facilmente portato a vedere nella sua filosofia un'applicazione del principio della pura esperienza che doveva in seguito, per opera di D. Hume, essere svolto sino alle ultime conseguenze e mettere capo allo scetticismo. Ma, come abbiamo già detto, in quei due scritti il Berkeley, che si sforza di demolire le metafisiche opposte alla sua, si vale dell'empirismo come di un mezzo che ritiene utile per far trionfare la sua intuizione del reale, già espressa nel *Commonplace Book:* nella edizione dei *Principî,* pubblicata nel 1734, l'empirismo radicale del testo primitivo appare temperato in molto notevole.

(1) I, pp. 211-347.

(2) *A Treatise....* wherein the chief causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, atheism, and irreligion, are inquired into.

L'*Introduzione* ai *Principî* contiene una vivace polemica contro le idee astratte già rapidamente delineata nella *Teoria della Visione* (§ 122-125: I, pp. 187-189) e accennata precedentemente nel libro di note. Il Berkeley, che vede nel Locke il difensore delle idee astratte (cfr. *Essay,* II, XI, 9; ivi, XII, 1; XXXII, 6 sgg.; III, III, 6 sgg.; IV, VII, 9), indica più chiaramente di prima, sviluppando la sua dottrina immaterialistica, i motivi della polemica: la teoria che egli assale è, a suo parere, una delle cause che inducono ad ammettere la esistenza oggettiva di una materia indipendente dai soggetti percipienti, che per lui invece esauriscono la vera realtà: anche ciò mostra come egli si serva dell'empirismo e del nominalismo per confermare la sua metafisica, non derivi questa da quelli.

Si deve notare che la critica delle idee astratte (giudicata da D. Hume e in generale dagli empiristi inglesi la giustificazione del nominalismo) si fonda su un'interpretazione errata della teoria combattuta. Infatti il Berkeley, intendendo *idea* nel senso di *immagine* o *rappresentazione,* può affermare che è impossibile formare, ad es., l'idea astratta dell'uomo o dell'umanità (idea che non deve includere alcun colore particolare, alcuna statura determinata e così via), perchè si può avere soltanto quella di un uomo bianco o nero, alto o basso; perciò può dire che non si può ottenere l'idea del moto distinto dal mobile, del moto che non è nè rapido nè lento, nè rettilineo nè curvilineo (*Int.*, § 10: I, p. 242). In tutti questi casi la critica, che ha valore assai dubbio anche rispetto alle immagini (perchè esse possono essere, e spesso sono effettivamente, generiche e non puramente individuali, come pretende il Berkeley) non ne ha alcuno assolutamente riguardo ai *concetti,* che non *si rappresentano,* ma *si pensano.* Così quando afferma che « un'idea, la quale considerata in sè stessa è particolare, diventa generale perchè viene a rappresentare o a tenere il posto di tutte le altre idee particolari dello stesso genere (ivi, § 12: I, p. 245) », parla soltanto dell'immagine concettuale, non del concetto pensato; è quindi chiaro che, riguardo ai concetti, tutta la polemica, fondata su un equivoco, è priva di fondamento.

Alla obbiezione che egli prevede: « come, ad esempio, possiamo sapere che una certa proposizione sarà vera per tutti i triangoli particolari, se essa non è stata dimostrata prima per l'idea astratta del triangolo, che corrisponde ugualmente a tutti? », il Berkeley risponde che, sebbene l'idea attualmente presente alla sua mente nel momento della dimostrazione possa essere, per esempio, quella

di un triangolo rettangolare isoscele, racchiuso da linee di lunghezza determinata, egli può essere certo che la proprietà che i suoi angoli sono uguali a due retti si incontra in tutti i triangoli rettilinei senza eccezione, anche in quelli che non hanno un angolo retto, nè due lati uguali, nè quella determinata lunghezza di lati, perchè queste particolarità non hanno nulla da fare con la dimostrazione in questione. A ciò la seconda edizione aggiunge questo importante chiarimento: si può certo considerare una data figura soltanto come triangolare, senza occuparsi d'altro, e *sino a questo punto, è possibile astrarre;* ma ciò non prova che sia possibile formare un'idea generale astratta del triangolo (§ 16: I, pp. 248-249).

Secondo l'autore, la causa principale della falsa credenza nelle idee generali e astratte è il linguaggio. Prima di tutto si pensa che ogni nome debba avere solamente un significato preciso e determinato, e ciò fa credere che ad ogni nome generale corrisponda una certa idea astratta che esso significa; invece ciascun nome generale non possiede alcun significato preciso e definito, perchè esso designa indifferentemente un gran numero di idee particolari; è ben vero che un nome si può sempre definire nello stesso modo, ma ciò non vuol dire che rappresenti sempre la stessa idea.

Di più, si ammette che il linguaggio abbia soltanto lo scopo di comunicare idee e che ogni nome che possiede un significato rappresenti una di esse; da ciò si conclude che i nomi i quali indicano idee particolari rappresentino idee o nozioni generali, invece non è necessario che i nomi suscitino nella mente idee corrispondenti, anzi molte volte essi compiono l'ufficio dei simboli algebrici, i quali, pur designando quantità particolari, non le suggeriscono in ogni caso al pensiero. Inoltre, non è vero che lo scopo principale del linguaggio sia la comunicazione di idee, perchè esso compie altri uffici, come eccitare passioni, spingere a un'azione o allontanare da essa ecc.; e ciò può ottenersi senza che le idee corrispondenti siano presentate alla mente, almeno quando il linguaggio è diventato familiare. Insomma, i nomi generali sono usati spesso senza che servano a far nascere idee determinate nella mente dell'uditore.

Il linguaggio è dunque causa di confusioni e di errori nella conoscenza, e per evitarli, occorre fissare l'attenzione sui pensieri, non sulle parole cui abitualmente si uniscono. In tal modo il Berkeley confida: 1° di evitare tutte le controversie puramente verbali che quasi in ogni scienza sono state il principale ostacolo allo sviluppo della vera conoscenza; 2° di liberarsi dalla rete delle idee astratte; 3° di non essere tratto facilmente in inganno; infatti, finchè

alcuno considera le idee per sè stesse, non può pensare di avere quelle che non ha o di immaginare che sono diverse da ciò che sono effettivamente (*Int.* § 18-22: I, pp. 250-254). Così la tesi empiristico-nominalistica, che riduce tutta la conoscenza a immagini individuali e vede l'universale soltanto nei nomi cui esse si collegano, i quali possono riferirsi a un numero indefinito di oggetti, si fonda su una critica del linguaggio che preannunzia quella che in tempi più recenti si è sforzata di identificare la conoscenza coll'intuizione pura o primitiva: sotto questo rispetto la filosofia del Berkeley si avvicina a quella del Bergson, e ambedue mirano a giungere alla vera realtà, intesa come esperienza pura.

Come abbiamo detto, la critica delle idee astratte, di cui si occupa l'introduzione dei *Principî,* serve a rendere più facile e più convincente l'immaterialismo esposto nel resto dell'opera.

Il punto di partenza della ricerca consiste nell'affermazione che tutti gli oggetti della conoscenza umana si riducano a *idee;* di esse alcune sono attualmente impresse sui sensi, altre sono conosciute prestando attenzione alle passioni e operazioni della mente, altre sono formate con la memoria e l'immaginazione; quando alcune idee si collegano e sono designate con un nome vengono considerate come una *cosa.* Però, oltre alle idee, vi è un *quid* che le conosce o le percepisce e su di esse compie diverse operazioni (volere, immaginare, ricordare): il Berkeley, anche qui, chiama *mente, spirito, anima, io* questo essere attivo e lo distingue radicalmente dalle idee che in esso esistono o, ciò che è lo stesso, da esso sono percepite, perchè l'essenza di un'idea consiste nell'essere percepita da una mente (§ 1-2: I, pp. 257-258). Altrove (§ 89: I, p. 307), il Berkeley, ritornando sull'argomento, aggiunge che l'espressione *cosa* o *essere* include due generi, interamente distinti ed eterogenei, gli *spiriti* e le *idee*; i primi sono sostanze attive, indivisibili, le seconde sono esseri inerti, mutevoli, dipendenti, che esistono non in sè stessi, ma nelle menti o sostanze spirituali, su cui poggiano.

Questa distinzione, già posta nel *Commonplace Book* e accentuata e chiarita qui, è fondamentale per la filosofia berkeleyana, la quale poggia tutta sul concetto dell'anima sostanziale, intesa come l'unico essere veramente reale perchè è il solo capace di agire. La opposizione dell'io attivo e delle sue idee passive può considerarsi come il germe delle teorie che contrappongono la conoscenza degli oggetti pensati a quella dello stesso soggetto che conosce: con ciò il Berkeley non soltanto approfondisce la concezione cartesiana, ma accenna già in certo modo alla tesi kantiana che l'*io penso,* presup-

posto fondamentale di tutti i giudizi, non può mai diventare un oggetto del pensiero.

Quanto alle idee, nessuno disconosce che quelle formate dalla immaginazione non possono esistere indipendentemente dalla mente; ma a parere del Berkeley è certo del pari che anche le sensazioni o idee impresse nel senso, comunque siano collegate tra loro, non hanno esistenza extra-mentale. Chi considera attentamente il significato che ha la parola *esistere* quando riguarda gli oggetti sensibili riconosce essere intuitivamente vero che il loro *esse* è *percipi*, che essi non possono avere realtà fuori degli spiriti che li percepiscono. Dire che il tavolo su cui scrivo esiste, significa che lo vedo e lo tocco; se non essendo più nel mio studio, dicessi che esiste ancora, intenderei che, se mi trovassi in esso, potrei percepirlo o che qualche altra mente lo persepisce attualmente. L'esistenza *assoluta* delle cose, senza rapporto col loro *percipi*, è completamente inintelligibile. L'opinione che tutti gli oggetti sensibili possiedano un'esistenza naturale o reale, indipendente dallo spirito percipiente, è priva di senso, perchè essi si riducono alle cose che percipiamo coi sensi; e noi non possiamo percepire altro che le nostre idee o sensazioni. Tale opinione, in ultimo, dipende dalla teoria delle idee astratte, perchè il distinguere l'esistenza degli oggetti sensibili dal loro essere percepiti, per pensarli esistenti anche quando non sono oggetto di percezione, è il colmo dell'astrazione. La luce e i colori. il caldo e il freddo, l'estensione e le figure (cioè, in ultimo, le cose che vediamo e tocchiamo) non sono che sensazioni, impressioni del senso, idee; e perciò non possono distinguersi, nemmeno mentalmente, dalla percezione. Da ciò risulta che « tutto il coro del cielo e tutto ciò che orna la terra, in una parola tutti i corpi che compongono la grandiosa struttura del mondo, non sussistono affatto fuori di una mente; che il loro essere è l'essere percepiti o conosciuti, che per conseguenza sinchè non sono attualmente percepiti da me, o non esistono nella mia mente, o in quella di alcun altro spirito creato, debbono o non possedere alcuna esistenza, oppure sussistere nella mente di qualche Spirito Eterno; perchè è perfettamente inintelligibile e implica tutte le assurdità dell'astrazione, attribuire a qualche singola parte di essi un'esistenza indipendente da uno spirito.... Da ciò che è stato detto è evidente che non vi è sostanza all'infuori dello *Spirito* o di ciò che percepisce (ivi § 6-7: I, pp. 260-261).

Infatti le qualità sensibili sono idee percepite dai sensi, le quali non possono esistere in una cosa che non percepisce, perchè avere

un'idea equivale a percepirla; è quindi impossibile l'esistenza di una sostanza o di un sostrato non pensante di tali idee (§ 3-7: I, pagine 258-261). Qui il Berkeley, esprimendo quel principio che è il nucleo della sua filosofia, pare lo derivi dall'analisi della conoscenza; ma effettivamente esso vi è implicato silenziosamente, poichè se egli non sapesse in precedenza che gli spiriti, perchè esseri attivi, sono le vere realtà, non potrebbe parlare di altre menti percipienti e rimarrebbe chiuso nella cerchia delle *sue* idee; egli può superarla appunto perchè presuppone una concezione monadologica, che riconosce come veramente reali soltanto gli spiriti. E d'altra parte, se il soggetto è essenzialmente principio di attività, le modificazioni che egli non produce, ma subisce, debbono avere per causa l'azione di altri spiriti.

Non si dica che le idee (che esistono soltanto nella mente) sono le copie o immagini di cose che sono fuori di esse, perchè un'idea non può assomigliare che a un'altra; di più se le cose esterne (i presunti originali delle rappresentazioni) sono percepibili, sono idee, e se non lo sono, non vi è senso alcuno nell'affermazione che, ad esempio, un colore è simile ad un *quid* invisibile.

L'esistenza assoluta del mondo materiale non può nemmeno salvarsi se si ricorre alla distinzione, resa popolare dal Locke, tra le *qualità primarie* (come l'estensione, la figura, il movimento, il riposo, l'impenetrabilità, il numero), le quali corrisponderebbero a una realtà oggettiva, e quelle *secondarie* (colori, suoni, ecc.), che avrebbero natura puramente soggettiva, talchè la materia sarebbe una sostanza inerte, insensibile, in cui sussisterebbero le prime: infatti, anche le cosidette qualità primarie sono niente altro che idee esistenti in una mente; e siccome non può pensarsi somiglianza tra esse e ciò che ne differisce, nè esse, nè i loro archetipi, che per conseguenza si debbono ridurre a idee, possono esistere in una sostanza priva di percezione; perciò la stessa concezione di *materia* o di *sostanza corporea* implica contraddizione.

Di più, le qualità primarie non possono essere concepite separatamente dalle secondarie (ad esempio, non si può pensare un corpo esteso e mobile privo di colore o di altre qualità sensibili); perciò, se queste esistono soltanto nella mente, la stessa cosa deve dirsi di quelle (§ 8-10: I, pp. 261-263). Del resto, gli argomenti che servono a negare l'oggettività delle qualità secondarie possono impiegarsi anche per le altre: come un oggetto può apparire freddo a una mano e caldo all'altra, così la figura, l'estensione, il movimento dei corpi possono produrre impressioni diverse in individui diversi e nello stesso individuo, col mutare delle condizioni.

Ma che cosa significa propriamente l'affermazione che la materia è il sostrato dell'estensione e delle altre qualità sensibili? In ultimo, il concetto della sostanza materiale ha soltanto il significato dell'essere in generale, cioè dell'idea più astratta e più impensabile di tutte. Ma, anche ammettendo l'esistenza assoluta di sostanze materiali, come potremmo arrivare a conoscerle? Gli unici mezzi per ciò sarebbero i sensi o il ragionamento: ora i primi ci rivelano esclusivamente le cose immediatamente percepite (sensazioni, idee), non quelle che non lo sono, e la ragione non può inferire da ciò che i sensi apprendono in modo immediato l'esistenza di cose esterne, perchè anche coloro che la sostengono debbono riconoscere che non esiste alcun nesso necessario fra esse e le nostre idee. Talvolta poi, come nei sogni e nelle allucinazioni, possiamo avere idee cui, per riconoscimento universale, non corrisponde alcun corpo esteso; è quindi chiaro che non è necessario supporre l'esistenza di tali corpi per spiegare la produzione delle nostre idee.

E non si può nemmeno pretendere che, sebbene ci sia possibile anche senza di essi avvertire tutte le sensazioni che abbiamo, l'ipotesi che li ammette permette di spiegare in modo più facile come esse siano prodotte, talchè è almeno probabile la loro esistenza oggettiva, perchè coloro stessi che vi credono sono costretti a confessare di non comprendere come un corpo possa agire su uno spirito e come sia possibile che il primo imprima qualche idea in una mente: da ciò segue chiaramente che il fatto della nostra esperienza sensibile non legittima l'ipotesi di una materia indipendente, che perciò non serve a nulla. Quindi, chi ammette l'esistenza di questa suppone, senza ragione, che Dio abbia creato innumerevoli esseri completamente inutili. Insomma, se pure esistessero corpi indipendenti dalla mente, non saremmo mai capaci di conoscerli; mentre nel caso contrario avremmo le stesse ragioni che abbiamo ora per ammetterne la realtà. Si supponga infatti (e questo si può fare certamente) che qualche essere intelligente, senza l'aiuto di corpi esterni, abbia la stessa serie di sensazioni o di idee che noi proviamo: non è chiaro che esso possiederebbe tutte quelle ragioni che può addurre chi crede nell'oggettività di tali corpi, per affermare che esistono sostanze materiali rappresentate dalle sue idee e per considerarle come la causa di queste?

Si dirà che è facile immaginare oggetti (come libri o alberi) che esistono, sebbene nessuno li percepisca? La risposta è molto facile: chi parla così pensa certe idee (di libri, di alberi), e trascura di formare quella di alcuno che le percepisce; ma intanto egli le pensa o

le percepisce; e perciò non prova la possibilità di un'esistenza indipendente dal soggetto. Per far questo, sarebbe necessario concepire oggetti che esistessero non pensati, ciò che è contraddittorio (§ 14-23; I, pp. 265-270). Questo argomento, che il Berkeley impiega contro il realismo materialista, ha portata ben più ampia, perchè svolto sino in fondo, mostra l'impossibilità di ogni dottrina realistica e conduce necessariamente al più radicale solipsismo; il suo autore, come vedremo, ripugnava a tale conclusione, ma essa risulta in modo legittimo dalle premesse che, d'altra parte, sono inoppugnabili. Ma il Berkeley non giunge a ciò, perchè presuppone silenziosamente l'esistenza di una pluralità di spiriti.

In breve, « *l'esistenza assoluta di cose non pensanti* sono parole prive di significato, o che includono una contraddizione » (§ 24, I, p. 270): così il Berkeley riassume le sue concezioni immaterialistiche: e queste appaiono anche più chiare quando si considera che le cose percepite sono prive di attività e di efficacia. Infatti, siccome esse esistono soltanto nella mente, possono contenere esclusivamente ciò che è percepito; ma, noi, considerandole, non vi riconosciamo alcuna attività. La natura stessa di un'idea implica passività o inerzia e perciò un'idea non può essere causa di alcuna cosa nè assomigliare a un essere attivo: quindi estensione, figura, movimento non possono essere causa delle nostre sensazioni. Ora, siccome le nostre idee sono in continua successione, deve esistere qualche causa di esse che le produce e le fa mutare; e, non potendo essere un'idea o una combinazione di idee, sarà una sostanza, ma non materiale o corporea, bensì incorporea o uno spirito (§ 25-26; I, pp. 270-271). Ritornano così le tesi fondamentali della filosofia berkeleyana; la materia, se dovesse corrispondere alle nostre idee, sarebbe passiva, non potrebbe agire su di noi e perciò non sarebbe capace di produrre le nostre idee: quindi, l'unica vera realtà, l'unico essere attivo, è lo spirito.

Uno spirito è un essere semplice, indiviso, attivo, che, in quanto percepisce idee, riceve il nome di *intelletto* e in quanto agisce su di esse, quello di *volontà;* perciò è impossibile formare l'idea di una anima o spirito, perchè un essere attivo non può venire rappresentato con idee passive. Lo spirito o ciò che agisce, non può percepirsi direttamente in sè stesso, ma solo negli effetti che produce: le parole *volontà, anima, spirito,* non corrispondono ad alcuna idea, ma a un *quid* del tutto diverso, che essendo attivo, è irrappresentabile. Con la mia volontà posso produrre idee fantastiche, puri pensieri, ma le idee dei sensi non dipendono dalla *mia* volontà; perciò queste ultime (che si distinguono da quelle dell'immaginazione perchè sono

più forti, vivaci, distinte, sono costanti, ordinate, coerenti e non sorgono a caso, ma in serie regolari), debbono essere prodotte da una Volontà o Spirito diversi dal nostro. Le leggi o i metodi, secondo cui questa Mente fa sorgere le idee dei sensi sono le *leggi della natura*, che noi conosciamo per mezzo dell'esperienza, la quale ci fa sapere quali connessioni si formano fra le idee, nel corso abituale delle cose. Così noi possiamo prevedere il futuro e regolare le nostre azioni, per il benessere della vita: noi possiamo sapere che certi mezzi permettono di raggiungere certi fini non scoprendo qualche *connessione necessaria* fra le nostre idee, ma soltanto osservando le *leggi fisse* della natura (§ 27-31: I, pp. 272-274).

E' chiaro che in tal modo non può parlarsi di una necessità razionale, inerente al corso dei fenomeni: la permanenza delle leggi naturali dipende dalla volontà di un essere divino, che agisce per il bene degli uomini. Sotto questo rispetto, la filosofia berkeleyana, che si poneva in opposizione recisa colla scienza meccanica sorta col Galilei e col Descartes e sviluppata dal Newton, implicava già la critica scettica che D. Hume doveva compiere del principio di causa, mostrando che esso è irriducibile alla necessità razionale del pensiero puro. E' vero però che le premesse di tale critica si trovano anche in altre dottrine, per esempio in quella del Malebranche (v. *I presunti precedenti storici della filosofia del Berkeley*).

Il Berkeley afferma che non si può (senza cadere nell'assurdo e nell'inintelligibile) pensare ad attribuire a un'idea il potere di agire su un'altra, o affermare che un fatto sia causa di un altro, che il calore (ad esempio) sia l'effetto del sole. Ma la critica della causalità serve di fondamento alla concezione di un simbolismo che verrà sempre più sviluppato nelle opere posteriori del Berkeley. La connessione delle idee non implica il rapporto della *causa* con *l'effetto,* ma quello del *segno* con la *cosa significata:* il fuoco non è la causa della sofferenza che provo avvicinandomi ad esso, ma il segno che mi previene delle conseguenze del mio movimento. Per spiegare le cose non dobbiamo ricorrere a sostanze corporee, ma cercare di comprendere il linguaggio di cui si serve l'Autore della Natura (§ 65-66: I, pp. 294-95). Le uniche differenze che si possono riconoscere tra quelle che si chiamano *cose reali* e quelle che si dicono più propriamente *idee* o *immagini,* sono i caratteri già ricordati delle prime *(o sensazioni):* ma sia le une che le altre cose possono esistere soltanto in una mente, perchè sono tutte idee (§ 33: I, pp. 274-75).

A questa esposizione delle proprie dottrine il Berkeley fa seguire la discussione delle obbiezioni che pensa possano essergli sol-

levate, in cui previene molte delle critiche che spesso gli vennero rivolte da chi non aveva ben compreso il suo pensiero; infatti, raramente concezione filosofica fu così pienamente fraintesa e falsata dagli oppositori come la sua.

Omettendo l'esame di alcune obbiezioni, ricorderemo le più importanti.

Si dirà che in tal modo si sostituisce a tutto ciò che vi è di reale e sostanziale nel mondo uno schema chimerico di idee, esistenti solo nella mente? Ma tutto ciò che noi apprendiamo coi sensi esiste realmente quanto prima, poichè si è chiaramente fissata la distinzione fra le *cose reali* e le *chimere* o le *idee formate da noi;* l'unica cosa che sparisce è la materia o sostanza corporea escogitata dai filosofi. Se invece l'espressione *sostanza* conserva il significato volgare di una combinazione di qualità sensibili, essa rimane indisturbata. Certo, può apparire strano il dire che mangiamo e beviamo idee; ma ciò significa soltanto che ci cibiamo con cose che percepiamo coi sensi.

E non si può considerare come un'obbiezione l'affermazione che esiste una grande differenza tra il fuoco reale e la sua idea, tra l'essere bruciati e l'immagine di esserlo: certamente la sofferenza reale differisce dalla idea di essa, ma nemmeno la prima può esistere fuori di una mente. Non regge nemmeno la tesi che vediamo le cose a distanza e perciò che esse esistono fuori della mente; infatti, abbiamo tale impressione anche rispetto alle immagini dei sogni, che pure, a giudizio di tutti, esistono soltanto in noi; e inoltre, come ha mostrato la *Nuova teoria della Visione,* le idee della vista non ci rivelano la distanza, ma si limitano ad avvisarci di quelle che in seguito proveremo col tatto.

Ma da tali principî, verrà obbiettato, risulta che ad ogni istante le cose sono distrutte per essere create nuovamente: così quando chiudo gli occhi, tutti gli oggetti che vedevo intorno sono annientati e sono creati ancora quando li riapro! A ciò può rispondersi: è vero che gli oggetti sensibili non possono esistere se non sono percepiti, ma non è necessario che *noi* li percepiamo, perchè possono esserlo da altri spiriti, anche quando non sono presenti a *noi.*

Si dirà forse che se la estensione e la figura esistono soltanto nella mente, questa è estesa e ha figura; ma a ciò si può rispondere che tali qualità sono in essa soltanto in quanto sono percepite, non come suoi attributi.

Del pari, non ha valore l'affermazione che, negando la realtà della materia, si toglie ogni fondamento alla spiegazione dei feno-

meni, perchè questa può ottenersi egualmente anche eliminando quel concetto: infatti, spiegarli significa mostrare perchè, e in quali occasioni, noi siamo modificati da certe determinate idee.

L'assenso universale del genere umano non può addursi come argomento decisivo in favore della esistenza della materia, perchè la universalità e la forza delle convinzioni non è prova della loro verità, come appare dalla storia dei pregiudizi.

Così si potrebbe osservare che il movimeuto della terra, non essendo percepito, non esiste; ma accettando i principî esposti, la questione se la terra si muova o no, significa se possiamo o no ammettere che, date certe condizioni, potremmo vederla comportarsi come gli altri pianeti.

Si può sostenere che, sebbene risulti chiara l'impossibilità di una materia fornita delle qualità positive dell'estensione, della figura, della solidità e del movimento, è possibile l'esistenza di una sostanza inerte e insensibile, non percepita dalla mente, che è l'occasione delle nostre idee, in presenza della quale Dio suscita queste in noi. Ma, se pure esistesse, dove sarebbe? Nella mente, no; e nemmeno nello spazio, perchè l'estensione esiste soltanto nella mente; perciò non esisterebbe in alcun luogo.

A guardarci bene, la materia, quale è stata presentata, è definita solo negativamente; l'unica determinazione positiva è quella del sorreggere o sottostare; ma effettivamente essa non sottostà a niente, sicchè in fondo con le parole usate si è descritto un *non ente*. Quanto alla pretesa che sia (come vogliono gli Occasionalisti) l'occasione ignota alla cui presenza le idee sono eccitate in noi dalla volontà divina, può chiedersi che cosa significhino le parole *essere presente* applicate a un *quid* non percepibile in alcun modo, non capace di produrre alcuna idea nella nostra mente, sfornito di ogni qualità. Di più, che cosa significa *occasione?* O l'agente che produce qualche effetto, o qualche altra cosa che abitualmente l'accompagna o lo precede; ma la materia, in quanto passiva o inerte, non può essere occasione nel primo senso di causa efficiente; come impercepibile, perchè priva di ogni qualità sensibile, non può esserlo nel secondo.

Si dirà forse che, sebbene la materia non sia percepita da noi, lo è da Dio, rispetto al quale è occasione per eccitare idee nelle nostre menti: ma in tal caso la materia non è più pensata come una cosa distinta dallo spirito e dalle idee, bensì si riduce a Idee della mente divina, la quale si dirige secondo esse per produrre regolarmente certe sensazioni in noi. Tale concezione della materia,

che è l'unica espressione intelligibile della teoria di occasioni ignote, da una parte sembra al Berkeley troppo stravagante per meritare una discussione, dall'altra non costituisce una obbiezione ai suoi principî: se alcuno vorrà chiamare *materia* tali ignote Idee della mente di Dio, faccia pure, perchè non mette conto di discutere per un nome.

Se poi alcuno pretendesse che la materia può essere un sostrato ignoto di qualità del pari ignote, così incomprensibile per noi ora come i colori per un cieco nato, che però (se avessimo un nuovo senso), ci sarebbe accessibile come lo sono i colori al cieco che riacquista la vista, si risponderebbe che, siccome essa non ci riguarda in alcun modo, non ci importa se esista o no. Però, anche se avessimo un nuovo senso, potremmo solo acquistare nuove idee o sensazioni, e perciò non avremmo nessuna ragione di più per credere nell'esistenza di una sostanza corporea.

Si sosterrà che, sebbene non vi sia ragione per avere tale credenza, pure non è contraddittorio l'affermare che la materia esiste, e che è in generale una sostanza o un'occasione di idee, sebbene ogni tentativo di determinare il significato di queste parole possa suscitare gravi difficoltà? Ma quando si usano parole prive di significato, si può, senza pericolo di cadere in contraddizione, dire ciò che si vuole.

Infine, si potrebbe sostenere che la materia è un *quid* ignoto (non sostanza e non accidente, non spirito e non idea), inerte, impensante, immobile, inesteso, non esistente in alcun luogo; in tal modo, tutte le obbiezioni contro le concezioni positive di essa, cadrebbero. Ma allora, si risponderebbe, che cosa distingue tale definizione della *materia* dal *nulla*? Forse l'idea astratta di *quiddità*, di *entità*, di *esistenza*? A ben guardarci, tale affermazione pare si riduca a un puro giuoco di parole privo di significato (§ 34-81; I, pp. 275-302).

Discusse le obbiezioni possibili, vediamo che cosa si possa dire delle uniche realtà che possono essere oggetto della conoscenza umana, le idee o cose che non pensano e gli *spiriti* pensanti.

Rispetto alle prime si deve notare che l'opinione la quale considera le idee dei sensi come esistenti, oltre che nella mente, fuori di essa, è la radice dello scetticismo, perchè, finchè si ammette che la conoscenza umana è vera in quanto si conforma a realtà indipendenti, non si può mai sapere con certezza se gli uomini possiedano la verità o no; infatti, come si può conoscere se ciò che si percepisce corrisponda o no alle realtà esistenti fuori della mente? Sinchè le qualità sensibili sono pensate come sensazioni nell'anima, sono completamente conosciute, perchè non includono nulla che non sia per-

cepito; ma, non appena si considerano come immagini di oggetti esistenti in sè, lo scetticismo è inevitabile, perchè noi in tal modo conosciamo soltanto le apparenze, non le qualità reali delle cose. Noi possiamo conoscere l'estensione, il movimento ecc., non assolutamente o in sè, ma solo relativamente ai nostri sensi, anzi, non siamo capaci nemmeno di determinare se alcuna delle nostre idee rappresenti una qualità che realmente esiste nelle cose, talchè in ultimo, tutto ciò che sentiamo può essere soltanto una chimera, e non corrispondere alla realtà. È facile mostrare che gli argomenti impiegati dallo scetticismo presuppongono l'esistenza di oggetti esterni: chi l'ammette, è nell'impossibilità di sapere con sicurezza anche se esistano realmente cose sensibili. Ma tutti questi dubbi svaniscono quando si abbandona quella supposizione, perchè, come non posso dubitare del mio essere, non posso essere incerto rispetto a quello delle cose attualmente percepite coi sensi, in quanto l'esistenza stessa di un essere impensante consiste nel suo *percipi*.

Per costruire un sistema sicuro di conoscenza reale, capace di resistere allo scetticismo, occorre cominciare col dire esattamente che cosa significhino le parole: *cosa, realtà, esistenza*. Esse sono i nomi più generali di tutti e includono due specie del tutto eterogenee: *spiriti* e *idee*. Come sappiamo, i primi sono sostanze attive, indivisibili; le seconde sono esseri inerti, mutevoli, dipendenti, non sussistono per sè, ma esistono soltanto in menti o sostanze spirituali (§ 86-89: I, pp, 306-307).

Le idee impresse nei sensi sono cose reali, ossia esistono realmente; ma non hanno realtà fuori delle menti che le percepiscono (perchè per sua natura una sensazione o idea esiste solo in quanto è percepita), nè possono assomigliare a un archetipo esterno perchè un'idea può essere simile solamente ad un'altra. Le cose percepite possono dirsi esterne perchè non sono prodotte interiormente dalla mente stessa, ma impresse in essa da uno Spirito che se ne distingue; e si può dire che esistano fuori di una mente in quanto esistono in qualche altra. Con ciò non si nega in alcun modo la realtà delle cose che, come tutti riconoscono, si riducono a combinazioni di qualità sensibili, che non possono esistere per sè stesse; quindi, l'affermazione che le cose percepite non hanno un'esistenza indipendente da una sostanza su cui si fondano, non è diversa dalla comune. La teoria esposta si allontana da quest'ultima soltanto perchè ricerca tale sostrato non in una materia priva di pensiero, ma negli spiriti percipienti. La dottrina che ammette la realtà della sostanza materiale ha costituito il principale fondamento dello scet-

ticismo, non solo, ma anche dell'ateismo: negata la prima, anche quest'ultimo precipita (§ 90-92: I, pp. 307-309).

Un'altra causa fecondissima di errori e di difficoltà è stata la teoria delle idee astratte, che ha reso oscure e incomprensibili le cose che meglio conosciamo e che più ci sono familiari, come il tempo, lo spazio e il moto, quando sono prese in senso particolare e concreto. Così, quando si cerca di fare astrazione dalla successione delle idee nella mente per pensare un tempo che scorre uniformemente ed è partecipato da tutti gli esseri, si cade in difficoltà insormontabili; infatti, io debbo ammettere che percorro spazi lunghissimi dell'esistenza senza pensare, oppure che sono distrutto in ogni momento della vita. Ma se il tempo si riduce alla successione delle idee, allora il numero di quelle che si succedono nello stesso spirito misura la sua durata; e da ciò segue che lo spirito pensa sempre. Altre stranezze derivano dall'astrarre l'estensione e il movimento, prima dalle altre qualità sensibili, e poi dal loro essere percepiti, per considerarli per sè. Sebbene si pretenda che soltanto l'estensione e il movimento esistono realmente nelle cose, occorre affermare che tutte le qualità sensibili sono ugualmente sensazioni e sono ugualmente reali, che tanto l'estensione quanto il colore esistono nella mente, e che l'oggetto (che si riduce a una combinazione di sensazioni) è così veramente colorato come veramente esteso (§ 97-99; I, pp. 311-313).

Le scienze che si riferiscono alle idee ricevute dai sensi sono la filosofia naturale (nel senso inglese della parola, cioè la scienza fisica) e la matematica: quanto alla prima, si può dire che ha offerto le armi agli scettici, i quali hanno cercato di mostrare che l'uomo è incapace di conoscere la vera e reale natura delle cose; ora le dottrine esposte mostrano come ciò sia errato e che soltanto falsi principî ci inducono a diffidare dei sensi e a pensare di ignorare ciò che si comprende perfettamente. Si crede che ogni cosa includa entro sè stessa la causa delle sue proprietà; alcuni hanno cercato di spiegare i fenomeni per mezzo di qualità occulte, altri di cause meccaniche (come la figura, il movimento ecc. di particelle impercettibili), mentre in realtà l'unica causa efficiente è lo spirito e perciò è perfettamente vano il tentativo di spiegare meccanicamente la formazione dei colori o dei suoni.

Se la ricerca di cause efficienti diverse della mente è vana e se la creazione è l'opera di un Agente sapiente e buono, l'ufficio della filosofia deve essere lo studio delle cause finali: con ciò il Berkeley prende nettamente posizione contro la tendenza della

scienza moderna (che dal Galilei e dal Bacone in poi, aveva sostituito il meccanismo al teleologismo) e ritorna alla posizione aristotelica. Ciò non significa che non si debba studiare la storia della natura, usando osservazioni ed esperimenti; ma tali ricerche permettono di trarre conclusioni generali, non perchè rivelino relazioni immutabili fra le cose stesse, ma grazie alla bontà e alla compiacenza di Dio verso gli uomini nell'amministrazione del mondo. L'osservazione accurata dei fenomeni ci mette in condizione di scoprire le leggi generali della natura e di dedurre da esse altri fenomeni. « Io non dico *dimostrare;* perchè tutte le deduzioni di questo genere dipendono dalla supposizione che l'Autore della natura operi sempre in modo uniforme, e osservando costantemente quelle leggi che *noi* prendiamo come principî, ciò che non possiamo conoscere evidentemente » (p. 317). E' chiaro che, per ciò che riguarda la scienza della natura, il Berkeley le nega ogni carattere strettamente razionale; le leggi non esprimono rapporti necessari, ma derivano esclusivamente dalla bontà divina.

L'uniformità dei fenomeni naturali costituisce il linguaggio con cui l'Autore della natura ci rivela i suoi attributi e ci guida ad agire per la felicità della vita: coloro che ricavano leggi generali dai fenomeni e da quelle deducono questi, considerano, piuttosto che cause, segni e simboli. Studiando il grande volume della natura, non si deve abbassare la dignità della mente cercando esageratamente di ridurre ogni particolare fenomeno a leggi generali, o di derivarlo da esse; piuttosto occorre mirare a scopi più nobili, come esaltare la mente con la visione della bellezza, dell'ordine, dell'estensione, della varietà delle cose naturali; ampliare, grazie a ciò, le nozioni della grandezza, della saggezza, della bontà del Creatore; infine impiegare le parti della creazione al conseguimento dei fini cui furono destinate, la gloria di Dio e il bene nostro e dei nostri simili (§ 101-109: I, pp. 313-318).

Così le scienze della natura sono apprezzate e valutate non per il loro significato teoretico, ma per il loro valore religioso ed umano; se tutta la realtà si riduce agli spiriti, non è possibile che le scienze che hanno per oggetto ciò che, in ultimo, è soltanto un tessuto di simboli, possiedano un valore intrinseco di razionalità. Per contro, è esaltata la conoscenza degli attributi divini: e questa concezione accenna a un indirizzo di pensiero che, svolgendosi gradatamente, porterà il Berkeley a contrapporre nella *Siris* a quello sensibile un mondo intelligibile di idee divine, superando così di gran lunga il suo empirismo primitivo.

Quanto alle matematiche, sebbene siano esaltate per la loro chiarezza e per la loro specifica certezza dimostrativa, può sospettarsi che non siano immuni da errori. Non si vuole affermare che i principî propri di quelle scienze non siano veri, che le loro deduzioni non siano sicure, ma che esse possano supporre tacitamente principî più generali errati (che sono accolti da tutte le scienze particolari: e cioè la teoria delle idee generali astratte e l'esistenza indipendente degli oggetti) i quali con le loro conseguenze viziano tutto lo sviluppo delle matematiche.

Si dice che l'aritmetica ha per oggetto l'idea astratta del numero, concepito come una collezione di unità, ma l'unità astratta non esiste e perciò non esistono nemmeno idee del numero astratto. Quindi le teorie dell'aritmetica, astratte dai nomi e dalle figure e separate dall'applicazione pratica e dalle cose particolari numerate, non hanno più alcun oggetto: la scienza dei numeri deve subordinarsi alla pratica, altrimenti, se è concepita in senso puramente speculativo, diventa un vuoto giuoco. Effettivamente, nell'aritmetica noi consideriamo non le cose, ma i loro *segni*, e ce ne occupiamo solo in quanto ci permettono di comportarci con le cose e di servircene rettamente: quelli che si chiamano verità e teoremi astratti sui numeri, effettivamente hanno per oggetto soltanto le cose particolari numerabili. L'occuparsi dei segni indipendentemente dalle cose che essi significano è così poco sensato come lo sarebbe il perder tempo in ragionamenti e discussioni puramente verbali, senza tener conto dello scopo e dell'ufficio del linguaggio.

La geometria ha per oggetto l'estensione; ora il tacito presupposto che l'estensione finita sia infinitamente divisibile produce una quantità di paradossi geometrici e di sottigliezze che rendono gli studi matematici assai difficili e pesanti: se si può provare che quel presupposto è infondato, si libera la scienza geometrica da un grande numero di difficoltà e di contraddizioni e se ne rende possibile uno studio più rapido e meno faticoso. Effettivamente ogni particolare estensione finita che io posso pensare è un'idea che esiste solamente nella mia mente e perciò ogni sua parte deve essere percepita; quindi, se in una estensione che considero non posso percepire parti infinite, è chiaro che esse non vi sono contenute: siccome ciò è vero per qualsiasi figura, o percepita col senso o immaginata, debbo dire che nessuna di esse include un numero infinito di parti, che nessuna mia idea è infinitamente divisibile. Se, in breve, le parole *estensione*, *parti* e simili si intendono in modo da avere un significato concepibile, cioè come espressioni di idee, l'affermazione che una

quantità o estensione finita risulta di parti infinite è evidentemente contradditoria. Chi ammette la teoria delle idee generali astratte può credere che l'estensione astratta sia divisibile all'infinito; chi accetta l'esistenza indipendente degli oggetti sensibili può pensare che una breve linea possa contenere parti innumerevoli, esistenti realmente, ma troppo piccole per essere distinte: ciò mostra quali siano i presupposti errati della opinione della infinita divisibilità di estensioni finite.

Effettivamente, le dimostrazioni geometriche riguardano idee universali nel senso che si suppone che le linee e le figure particolari che vengono tracciate ne rappresentino altre innumerevoli di diversa grandezza: perciò si può dire che una linea di breve lunghezza contiene diecimila parti in quanto ne rappresenta altre assai maggiori in cui tale numero di parti può distinguersi: così le proprietà delle linee significate sono trasportate nel segno di queste, sebbene non appartengano alla sua natura. Ora, siccome è possibile che una linea contenga un numero di parti superiori a qualunque numero si voglia, si può dire che una linea lunga un dito contiene più parti di qualunque numero determinabile; ma ciò vale non per quella linea, ma per le cose di cui essa è il segno. Dicendo che una linea è infinitamente divisibile, noi dobbiamo intendere una linea infinitamente grande.

Il Berkeley, che non fa grazia nemmeno al calcolo infinitesimale, che da poco tempo era stato introdotto nelle scienze matematiche, nega l'esistenza reale degli infinitesimi; a suo parere, se si esaminano bene i casi in cui sembra che quel calcolo abbia condotto alla scoperta di nuovi teoremi, si vedrà che mai in alcun caso è necessario di pensare parti infinitesime di linee finite o quantità minori del minimo sensibile, che anzi ciò non è mai stato fatto, perchè è impossibile. I matematici che impiegano i procedimenti infinitesimali concepiscono effettivamente soltanto quantità finite; nè altro occorre per la soluzione dei problemi considerati (§ 118-132: I, pp. 324-332).

La critica delle matematiche fatta così dal Berkeley sulla base della sua dottrina empiristico-nominalistica costituisce uno dei punti più deboli dell'opera sua: del resto, l'errore che ne vizia il fondamento deve necessariamente riflettersi nei risultati. Egli confonde sempre l'immagine col concetto, e perciò applica alla sfera puramente concettuale del pensiero matematico ciò che vale soltanto per quella delle rappresentazioni: infatti, se non siamo capaci di rappresentarci un numero infinito di parti in un'estensione finita,

possiamo sempre pensarla infinitamente divisibile. Però, con tutti i suoi errori egli mostra che non è permesso di realizzare i procedimenti del pensiero, concependo come esistenti oggettivamente quelle determinazioni concettuali che la mente può fissare: la linea è infinitamente divisibile, in quanto la mente può dividerla con atti sempre nuovi, ma non perchè contenga in sè attualmente un numero infinito di parti. È invece completamente infondata la pretesa che l'aritmetica (o il calcolo in generale) debba sempre essere subordinata alle applicazioni pratiche, pretesa che si può considerare una rozza forma di prammatismo scientifico.

Rispetto alla conoscenza che abbiamo degli *spiriti*, si dice che ne ignoriamo la natura, inquantochè non ne abbiamo idee; ma ciò non costituisce un difetto della mente, perchè è impossibile averle. Anzi sarebbe assurdo che la sostanza che sta sotto le idee o le percepisce fosse un'idea o le assomigliasse. Non si può nemmeno supporre che, se avessimo un senso che ci manca, adatto a conoscere le sostanze spirituali, noi conosceremmo l'anima nostra nello stesso modo che concepiamo ora un triangolo, perchè anche in tal caso, potremmo solamente avere nuove sensazioni o idee sensibili; e nessuno sosterrà che le espressioni anima e sostanza designino puramente qualche specie di idea o di sensazione. Quindi, se le nostre facoltà non ci arrecano un'*idea* dello spirito, non abbiamo più giusta ragione di biasimarla di quella che avremmo se ci dolessimo perchè non possiamo comprendere un circolo quadrato: infatti, come un'idea, che è inattiva ed esiste solamente in quanto è percepita, potrebbe rappresentare un essere attivo che sussiste per sè? Si dirà che un'idea, pure non potendo rassomigliare a uno spirito in quanto pensa o agisce o sussiste per sè, può essergli simile sotto qualche altro rapporto? Ma, se si tolgono quelle funzioni, nulla rimane per cui l'idea possa avere qualche somiglianza con la sostanza spirituale, perchè solamente tali attività (del volere, ecc.) dànno significato alla parola spirito. Ciò però non significa che la mancanza di un'idea corrispondente alle espressioni anima, spirito e sostanza spirituale implichi che sono completamente prive di senso, perchè impiegandole noi intendiamo riferirci a un essere reale, diverso dalle idee, a un essere che le percepisce, vuole e ragiona intorno ad esse. Il significato del termine *io* è identico a quello di anima o di sostanza spirituale; appunto perchè questa è un essere attivo, la cui esistenza non consiste, come quella delle idee, nel venire percepito, ma nel percepirle e nel pensarle, occorre distinguere lo spirito dall'idea: essi sono esseri così profondamente

diversi, che, quando diciamo che *esistono* o che *sono conosciuti*, non usiamo tali espressioni in modo da significare qualche cosa comune ad entrambi. Però, in senso largo, si può dire che abbiamo un' idea del primo; infatti comprendiamo il significato della parola *spirito* e nello stesso modo che concepiamo le idee altrui per mezzo delle nostre, che supponiamo simili a quelle, conosciamo le anime diverse dalla nostra grazie a questa, che in tale senso è la loro immagine o idea. Da quanto è stato detto risulta necessariamente la naturale immortalità dell'anima; ciò però non significa che Dio il quale l'ha creata sia incapace di distruggerla, ma soltanto che essa non può essere annientata dalle leggi abituali della natura. L'anima, che è indivisibile, incorporea, inestesa, è incorruttibile, perchè i movimenti, i cambiamenti, i processi di dissolvimento che ci appaiono nei corpi della natura non possono verificarsi in una sostanza attiva, semplice, incomposta e perciò non solubile per l'azione delle forze naturali.

Si deve anche notare che la teoria delle idee astratte ha fortemente contribuito a rendere oscure le scienze che si occupano degli esseri spirituali, perchè ha indotto gli uomini a immaginarsi che potevano formare nozioni astratte dei poteri e degli atti della mente e a considerarli separatamente sia dallo spirito che dai loro oggetti ed effetti: ciò ha fatto nascere molti termini oscuri e ambigui che si sono introdotti nella metafisica e nella morale: e da essi sono sorte infinite discussioni. Ma la causa principale delle controversie e degli errori umani rispetto alla natura e alle azioni della mente deve cercarsi nell' uso di espressioni tolte alle idee sensibili e riferite a realtà spirituali: così si è detto che il volere è un movimento dell'anima, ciò che l'ha fatta assomigliare a un corpo in moto, determinato dagli oggetti sensibili con la stessa necessità con cui una palla è spinta da una racchetta; e da questa credenza sono derivati errori pericolosi rispetto alla moralità (§ 135-144: I, pp. 334-39).

Da ciò che precede risulta anche che la conoscenza che abbiamo degli spiriti diversi da noi non è immediata, come quella delle nostre idee, ma mediata, perchè ne acquistiamo notizia per mezzo delle idee suscitate in noi dagli atti che essi compiono, i quali ci avvisano che esistono agenti particolari che ci sono simili i quali concorrono a produrli.

Però le cose cui si dà il nome di opere della natura, cioè la maggior parte delle idee che percepiamo, non dipendono dalla volontà degli uomini e perciò (non potendo sussistere per sè) debbono

avere per causa qualche altro Spirito. Ora, se consideriamo la regolarità, l'ordine, la connessione delle cose naturali, la magnificenza, la bellezza, la perfezione meravigliose delle parti maggiori della creazione e la perfetta struttura di quelle minori, l'esatta armonia e corrispondenza dell'universo, e sopratutto le leggi della sofferenza e del piacere, gli istinti, gli appetiti degli animali, ci convinciamo che tutto ciò ha per causa uno Spirito uno, eterno, infinitamente saggio, buono e perfetto. È quindi evidente che Dio viene conosciuto in modo così certo e immediato come qualunque altro spirito diverso da noi; anzi la sua esistenza ci è nota con evidenza assai maggiore di quella degli altri uomini, perchè i fenomeni naturali sono molto più numerosi e importanti degli effetti della attività umana. Anzi ciascuno di questi ci costringe a riconoscere, anche più fortemente della presenza di un volere individuale, quella dello Spirito creatore della natura, perchè solamente la sua volontà può far sì che i movimenti di un corpo umano suscitino qualche idea nella mente di un altro uomo e gli facciano pensare a un'attività che li produce e che è simile alla sua.

Molti uomini pretenderebbero di vedere Dio per credervi, ma effettivamente basta aprire gli occhi per vederlo più chiaramente di qualunque altro uomo; infatti uno spirito finito, non essendo un'idea, non può percepirsi coi sensi e quindi non si può vedere: perciò, se intendiamo per uomo ciò che vive, si muove, percepisce e pensa come noi, non vediamo un uomo, ma solamente un gruppo di idee che ci fa pensare che esiste un principio di pensiero e di movimento simile a noi che viene così rappresentato. Nello stesso modo vediamo Dio; e la differenza tra un caso e l'altro consiste in ciò, che mentre un gruppo finito di idee rivela una mente umana particolare, ovunque rivolgiamo lo sguardo percepiamo in ogni tempo e in ogni luogo indizi palesi della Mente Divina, perchè tutto ciò che i nostri sensi percepiscono è un segno o un effetto del suo potere, come lo sono anche i movimenti prodotti dagli uomini. Quindi nulla è più evidente dell'esistenza di Dio, cioè di uno Spirito che è intimamente presente alle nostre menti, in quanto vi produce tutte le idee o sensazioni da cui siamo modificati e dal quale dipendiamo in modo completo e assoluto. A chi chiedesse se la natura non ha alcuna parte nella produzione delle cose naturali, si risponderebbe che se si intendesse con tale nome nulla più della serie visibile delle sensazioni che si imprimono nell'anima nostra secondo leggi generali fisse, essa nulla può produrre; se invece si vuol parlare di un essere distinto sia da Dio che dalle leggi natu-

rali e dalle cose percepite dai sensi, la natura è solamente un nome vuoto di senso, una vana chimera.

Come tutti i teisti, il Berkeley deve affrontare il problema del male e mostrare che le imperfezioni, i disordini, i dolori presentati dalla esperienza non intaccano la credenza che l'universo è immediatamente attuato e governato da uno Spirito infinitamente saggio e buono: gli argomenti di cui si vale sono quelli usati tradizionalmente e talvolta corrispondono alle tesi della *Teodicea* del Leibniz, pubblicata nello stesso anno dei *Principî*. I metodi della natura sono lenti e graduali, ma ciò è necessario affinchè i fatti avvengano secondo le leggi più semplici e più generali e in modo coerente: e questo prova anche la saggezza e la bontà divine. Le stesse imperfezioni della natura sono condizioni di una piacevole varietà e accrescono la bellezza complessiva della creazione, come in una pittura le ombre dànno risalto alle parti più illuminate. La distruzione di germi e di piante e di animali non sviluppati completamente non si debbono giudicare con criteri che valgono soltanto quando sono applicati a esseri provvisti di poteri limitati come gli uomini: siccome lo Spirito Onnipotente può produrre ogni cosa con un *fiat*, la splendida profusione delle cose naturali è invece un argomento della grandezza della sua potenza. Le sofferenze che esistono in questo mondo, le quali derivano dalle leggi generali della natura, sono, nelle nostre condizioni presenti, assolutamente necessarie al nostro benessere. Ma v'è di più: se, ampliando la nostra ristretta visione delle cose, consideriamo dal punto di vista dell'universo ciò che chiamiamo male, vi riconosciamo un bene, in quanto si connette col sistema totale degli esseri.

È quindi chiaro che soltanto per mancanza di attenzione e ristrettezza di mente alcuni uomini hanno favorito gli errori dell'ateismo o del manicheismo; chiunque possiede un pensiero giusto e largo e abitudine di riflessione non può mai ammirare abbastanza gli indizi della saggezza e della bontà di Dio che traspaiono in tutto l'ordine della natura. Ma la maggior parte degli uomini, immersa negli affari e nei piaceri mondani, chiude gli occhi a questo spettacolo e non possiede quella convinzione e quella sicurezza della esistenza del Creatore che si attenderebbero da esseri ragionevoli. Occorre ben meditare queste importanti verità: che Dio vede in ogni luogo e osserva il bene e il male, che è sempre con noi ovunque andiamo, che conosce i nostri più intimi pensieri e che da Lui noi dipendiamo nel modo più assoluto e immediato. La chiara visione di queste verità non può non riempire i nostri cuori

di un santo timore, che è il più forte impulso alla virtù e la migliore difesa dal vizio (§ 145-153: I, pp. 339-347). L'ultimo paragrafo dei *Principî* indica chiaramente lo scopo etico-religioso della attività filosofica dell'autore: « Dopo tutto, ciò che merita il primo posto nei nostri studî è la considerazione di *Dio* e del nostro *Dovere;* siccome il motivo e lo scopo principali dei miei lavori sono stati quelli di promuoverla, io li stimerò completamente inutili e inefficaci se, con ciò che ho detto, non posso ispirare nei miei lettori un pio senso della presenza di Dio; e se, avendo mostrato la falsità o la vanità di quelle vuote speculazioni che formano la principale occupazione dei dotti, non posso meglio disporli a riverire e abbracciare le verità salutari del Vangelo, nella cui conoscenza e attuazione risiede la più alta perfezione della natura umana (§ 156: I, p. 347) ».

d) Allo stesso fine, cioè alla confutazione dello scetticismo e dell'ateismo, mira l'opera pubblicata a breve distanza dai *Principî,* nel 1713, cioè: *Tre Dialoghi tra Hylas e Filonous (Three Dialogues between Hylas and Philonous)* (1), in cui sono esposte in forma più facile e piana, le dottrine dell'opera ora analizzata e della *Teoria della Visione* e sono discusse con cura particolare le obbiezioni che si possono sollevare contro di esse: però siccome l'ordine della trattazione è diverso da quello dei *Principî* e le teorie esposte talvolta ricevono una nuova forma, non è inutile l'esame dei *Dialoghi.*

Come appare dagli stessi nomi degli interlocutori, Hylas è l'assertore della esistenza assoluta della materia, che è negata da Filonous, l'espositore del pensiero immaterialistico dell'autore.

Nel *primo dialogo* Filonous comincia col respingere l'accusa rivolta a questa teoria di essere scettica, perchè scettico è chi dubita mentre l'immaterialista nega risolutamente la teoria opposta; e non può dirsi che lo sia in quanto respinge la realtà delle cose, perchè se con queste si indicano i principî e i teoremi delle scienze, che sono nozioni intellettuali universali completamente indipendenti dalla materia, non li tocca chi nega la realtà di questa. Infine Filonous si sforza di dimostrare che, se si tratta delle cose sensibili, l'immaterialista non nega affatto la loro realtà e non pretende di non averne alcuna conoscenza. Tali cose sono gli oggetti percepiti immediatamente coi sensi e si riducono a combinazioni di qualità sensibili le quali, senza eccezione, non possono esistere indipenden-

(1) I, pp. 349-485.

temente da una mente che le avverte. Anche la distinzione tra le qualità è insostenibile, perchè gli argomenti adoperati per mostrare la soggettività delle prime si possono impiegare anche per le seconde, poichè, non meno dei colori e dei suoni (ad esempio), l'estensione, la figura, il movimento ecc., di un oggetto variano in relazione con gli individui e con le differenti condizioni in cui si trova lo stesso individuo. Hylas cerca di salvare le proprie teorie distinguendo l'estensione e il movimento sensibili, che sono relativi e quindi soggettivi, da quelli assoluti, che non dipendono da una mente percipiente: ma a ciò Filonous ribatte che allora si tratta dell'estensione e del movimento in generale, e che secondo la massima accolta universalmente che tutto ciò che esiste è particolare, non si vede come possano esistere in una sostanza corporea. Di più, non è possibile (e lo stesso Hylas deve riconoscerlo) formare idee distinte dell'estensione e del movimento in generale o separarle da quelle delle qualità secondarie.

Il primo fatto prova che non può esistere oggettivamente ciò che non può concepirsi, il secondo, che se le idee delle qualità seconde esistono soltanto nella mente, lo stesso deve dirsi rispetto a quelle dell'estensione e del movimento.

A questo punto Hylas pensa di avere errato non distinguendo abbastanza l'oggetto dalla sensazione; se la seconda non può esistere senza la mente, questo non prova che ciò debba dirsi anche del primo: l'una è un atto della mente percipiente, l'altro è quello che viene percepito; a ciò Filonous risponde che quando percepisce la mente è passiva, non attiva, e che perciò le percezioni della luce e del colore (ad es.), non includendo attività, potrebbero esistere in una sostanza non percipiente, ciò che implicherebbe contraddizione.

Battuto su tutti questi punti, Hylas insiste sulla necessità di supporre un sostrato materiale delle qualità sensibili, senza il quale queste non potrebbero esistere: ma di tale sostrato o sostanza, egli deve presto confessare che nulla conosce, nè che cosa sia in sè nè quale relazione abbia coi suoi accidenti; e allora Filonous gli chiede come possa pensare qualche cosa che non può concepire. Hylas afferma che è facilissimo pensare un albero o una casa esistente indipendentemente da qualunque mente; ma il suo interlocutore risponde che tali oggetti di cui egli parla sono intanto concepiti da lui, cioè risiedono nella sua mente e perciò non si può dire che esistano indipendentemente da ogni spirito.

Allora Hylas solleva la obbiezione che si vedono le cose a distanza, ciò che prova la loro oggettività; Filonous, dopo avergli ri-

cordato che questo avviene anche nei sogni, richiama la dottrina svolta nella *Teoria della Visione* che la distanza non è percepita immediatamente, ma soltanto suggerita dalla vista. Del resto, anche se la percezione ne fosse immediata, non si avrebbe ragione di ammettere che esista fuori della mente, perchè tutto ciò che si percepisce così è un'idea e questa può avere soltanto esistenza nello spirito. Hylas insiste, distinguendo due specie di oggetti, le idee, apprese in modo immediato, che non possono sussistere *extra mentem,* e gli oggetti esterni o cose reali (conosciuti per mezzo delle prime che ne sono le immagini) i quali hanno un'esistenza indipendente: a ciò Filonous replica che conosciamo le cose, o immediatamente, coi sensi, o mediatamente, grazie alla ragione e alla riflessione; ora se i cosidetti oggetti materiali non sono percepiti coi sensi, si deve chiedere quale ragione vi sia di credere nella loro realtà. All'affermazione del suo interlocutore che, sebbene non si possa offrire alcuna ragione, pure è almeno possibile che quelli esseri esistano, egli ribatte rilevando come sia strano accontentarsi di una credenza fondata su una semplice possibilità. Ma vi è di peggio: le nostre idee dovrebbero essere copie o immagini di originali extra-mentali, cui si attribuiscono immutabilità e permanenza, mentre quelle mutano continuamente col variare delle condizioni e dei movimenti dell'organismo. Allora, come le idee possono essere copie delle cose? e quali fra le prime somiglieranno fedelmente alle seconde? Effettivamente, una sensazione o una idea può essere simile soltanto a un'altra sensazione o idea; e siccome queste non possono esistere senza una mente, chi afferma l'esistenza di una materia indipendente da essa è costretto a negare la realtà delle cose sensibili, è, cioè, un completo scettico (I, pp. 397-419).

Nel *secondo dialogo* Hylas, che non sa più difendere la tesi la quale ammette puramente e semplicemente una materia indipendente dallo spirito, cerca di salvarla ricorrendo a varî mezzi; e da prima impiega la teoria fisiologica che spiega l'origine delle sensazioni con l'azione esercitata dai corpi esterni sui nervi i quali la trasmettono al cervello ove risiede l'anima: ma Filonous gli osserva che esso pure, essendo un oggetto sensibile, esiste soltanto nella mente come un'idea e perciò non può produrne altre e inoltre che non si vede quale rapporto possa esistere tra i movimenti dei nervi e le sensazioni dell'anima. Una volta ancora Hylas è accusato di scetticismo, perchè è forzato a negare la realtà delle cose sensibili, mentre Filonous, il quale ammette che esistano soltanto in uno spirito, conclude che, essendo indipendenti dal suo pensiero individuale, debbono esistere in qualche altra mente. L'esistenza reale del mondo

sensibile prova che vi è uno Spirito Divino, infinito e onnipresente, che lo contiene e lo sorregge in quanto percepisce tutti gli oggetti dei sensi. Così si ottiene una dimostrazione immediata della esistenza divina, risultante in modo necessario da quella del mondo sensibile, dimostrazione semplice e chiara che abbatte completamente ogni forma di ateismo.

Allora Hylas avvicina la teoria del suo interlocutore a quella del Malebranche, che vediamo tutte le cose in Dio (1): ciò permette al Berkeley di criticare per bocca di Filonous la tesi del pensatore francese e di distinguerla nettamente dalla sua. Prima di tutto, non si capisce come le nostre idee, inerti e passive, possano essere l'essenza o la sostanza di Dio che è un essere indivisibile, puro, attivo: inoltre, quell'ipotesi, la quale ammette l'esistenza di un mondo creato che esiste fuori della mente di ogni spirito, sottostà a tutte le obbiezioni che valgono contro la credenza comune in una materia indipendente: di più, nella teoria della visione in Dio il mondo materiale di cui si accetta la realtà non serve a nulla.

Le due dottrine sono radicalmente diverse. Io, dice Filonous, respingo le astrattissime idee generali sulle quali il Malebranche costruisce, e nego la esistenza assoluta di un mondo esterno che egli ammette; mi oppongo recisamente alla sua asserzione che siamo ingannati dai sensi e non conosciamo la natura reale o le forme e le figure vere degli esseri estesi. Di nuovo Filonous riassume la sua dottrina così: io percepisco soltanto le mie idee, le quali possono esistere esclusivamente in una mente; ma non essendone l'autore, non potendo quando e come mi piace produrre quelle che si imprimono nei miei sensi, debbo ammettere che abbiano esistenza in un'altra mente, in uno Spirito infinito che vuole eccitarle in me.

Ma non si può, chiede Hylas, pure riconoscendo che Dio è la causa suprema di ogni cosa, considerare la materia come la causa delle nostre idee, di natura inferiore alla prima e limitata, ma capace di concorrere con quella nel produrre le idee per mezzo del movimento?

A ciò Filonous replica che anche questo è una qualità sensibile, quindi un'idea, e perciò non include alcuna vera attività: non vi è azione fuori dello volizione e solamente lo spirito può essere la causa attiva delle idee. Allora Hylas propone di pensare la materia come uno strumento di cui si vale l'Agente Divino per produrre

(1) Per questo punto, v. l'esposizione delle teorie del Malebranche più sopra (I. *I presunti precedenti storici della filosofia del Berkeley*).

queste in noi, ma nello stesso tempo riconosce di ignorare completamente la sua natura; allora il suo interlocatore obbietta che solamente esseri dotati di un potere finito, come gli uomini sono, debbono servirsi di strumenti, mentre lo Spirito Onnipotente con la sua volontà è capace di produrre immediatamente qualunque effetto, senza provare il bisogno di impiegare dei mezzi per raggiungere i suoi scopi.

Hylas suggerisce di concepire la materia come un'occasione cioè come un essere inattivo e non pensante, alla cui presenza Dio eccita idee in noi; anche qui, dichiara di non conoscere affatto la sua natura ma di ricorrere a tale ipotesi per spiegare col mezzo di occasioni fisse e regolari il modo ordinato e costante con cui le idee sorgono nella nostra anima: ma Filonous risponde che questo fatto si spiega sufficientemente con la sapienza e la potenza di Dio.

Insomma, le diverse interpretazioni offerte della materia (pensata volta a volta come oggetto, sostrato, causa, strumento, occasione), appaiono insostenibili: ma Hylas, sebbene lo confessi e riconosca che potremmo percepire ogni cosa come ora facciamo anche se la materia non esistesse e che, se esistesse, non vi sarebbe modo di comprendere come potesse produrre qualche idea in noi, dichiara di non essere capace di escluderne la esistenza, pure non sapendo determinare che cosa essa sia. La materia quindi appare un *quid* completamente ignoto e la sua nozione equivale alla idea generale astratta di *entità:* essa non ha esistenza nello spazio, non pensa e non agisce, non percepisce e non è percipita. Egli deve poi riconoscere che si tratta di una nozione completamente negativa, anzi che parlando della esistenza della materia non ha alcuna nozione presente alla mente, e ciò permette a Filonous di osservare che il suo *quid* in generale si riduce a niente, ossia che la materia equivale al nulla. Hylas, pure trovando che non gli sembra possibile di scoprire una risposta agli argomenti dell'oppositore, si dichiara incapace di non ricadere nella credenza di un oscuro non so che, la materia, perchè se non se ne suppone l'esistenza non vi è modo di conservare la realtà delle cose sensibili: ma, gli chiede Filonous, come mai l'ipotesi di un ignoto *quid*, insensibile, esistente in modo sconosciuto, potrebbe garantire la realtà di un oggetto che si percepisce attualmente? Hylas non si da per vinto e richiede una dimostrazione più completa della materia intesa nel senso più astratto e indefinito. Ma l'impossibilità di una cosa, replica l'interlocutore, si prova mostrando che le idee comprese nella sua definizione sono incompatibili, ciò che non può avere luogo ove non si trovano idee: questo è appunto il caso della

materia concepita in tale maniera, che lo stesso suo sostenitore riconosce che non include idea alcuna, ciò che vuol dire che quella parola non ha affatto senso: quando poi si è fatto il tentativo di darle qualche significato, si è caduti in assurdità (I, pp. 420-441).

Il *terzo dialogo*, che è rivolto principalmente a confutare le obbiezioni che si possono rivolgere alla teoria immaterialista, si apre con la dichiarazione desolata di Hylas che è convinto di non poter mai conoscere nulla della vera e reale natura delle cose, anzi di trovare impossibile che qualche essere corporeo possa esistere in natura; così egli finisce in uno scetticismo completo, che gli fa affermare che la sostanza materiale di cui ammetteva l'esistenza è una ipotesi falsa o infondata che abbandona, ma che qualunque altra si tenti di sostituirle apparirà ugualmente errata e insostenibile. Filonous per conto suo dichiara di non costruire alcuna ipotesi, di essere d'accordo col senso comune nel prestare fede ai sensi, di credere che le cose reali sono quelle che essi percepiscono e di non dubitare nè della loro natura nè della loro realtà. Le cose sono tali quali noi le conosciamo, cioè quali le percepiamo immediatamente coi sensi, ossia sono idee che non esistono fuori della mente; perciò la loro esistenza si riduce all'essere percepite e su di essa non può cadere alcun dubbio. Ciò non significa che esse esistano soltanto nella mia mente particolare, ma in qualche mente; e, siccome sono esterne alla mia dalla quale non dipendono, è necessario che ve ne sia qualche altra che le apprenda mentre io non le percepisco e in cui ebbero esistenza prima della mia nascita e l'avranno dopo la mia morte: siccome ciò vale per tutti gli altri spiriti finiti e creati, occorre pensare che vi sia una Mente eterna e onnipresente che conosce tutte le cose e ce le presenta secondo quelle norme che si chiamano le leggi della natura.

Ma come, chiede Hylas, le nostre idee inerti e passive possono rappresentare la natura di Dio che è un essere puramente attivo? Se non ne abbiamo alcuna idea, non possiamo concepire che le cose esistano nella sua mente; se possiamo farlo, perchè dire che, non avendo idee della materia, non siamo capaci di pensarne la esistenza? Filonous risponde che è ben vero che propriamente egli non possiede l'idea di alcuno spirito (si tratti di Dio o di altri soggetti), perchè un essere attivo non può venire rappresentato da cose passive come le idee; ma, aggiunge, so che io, che sono uno spirito, esisto, e conosco immediatamente, intuitivamente il senso della parola *io* sebbene non lo percepisca come posso fare quando si tratta di un colore o di un suono. La mente, lo spirito, l'anima, è un

essere che pensa, agisce, percepisce; è inesteso (perchè le cose estese sono idee e ciò che le apprende non è tale) e perciò indivisibile. Però, sebbene non possa dire propriamente che la mia anima è una idea, in senso largo posso affermare che essa me ne fornisce una la quale, quantunque in modo assai inadeguato, mi permette di ottenere una nozione di Dio, in quanto riflettendo sul mio spirito, estendo i suoi poteri e ne sopprimo le imperfezioni. Conosco immediatamente me stesso e le mie idee, e per mezzo di queste posso apprendere in modo mediato la possibilità dell'esistenza di altri spiriti e delle idee loro. Il ragionamento mi fa inferire necessariamente, dalla dipendenza in cui trovo me stesso e le mie idee, che esiste Dio e che nella sua mente hanno esistenza tutte le cose create. Per contro la materia non è percepita immediatamente come le idee, nè è conosciuta con un atto di riflessione, come il mio io, nè mediatamente col ragionamento, come Dio e gli altri spiriti.

In un passo importante aggiunto al testo nella terza edizione, il Berkeley (come osserva il C. Fraser: p. 449[3]) confuta anticipatamente la teoria, che doveva poi essere sostenuta dallo Hume e che qui è posta in bocca a Hylas, che, siccome non abbiamo idee nè della sostanza materiale nè di quella spirituale, non possediamo il diritto di respingere l'esistenza della prima e di ammettere quella della seconda. Filonous afferma che non nega quella soltanto per il fatto che non ne ha l'idea, ma anche perchè la sua nozione è incoerente. Certamente possono esistere molte cose di cui nessun uomo ha idea, ma esse debbono essere possibili, cioè la loro definizione non deve includere incoerenze. Di più, non possiamo credere che esista una cosa particolare non percepita se la nostra convinzione non è fondata su qualche ragione; ora nessun argomento può farci ammettere l'esistenza della materia.

Ancora una volta: la definizione della sostanza materiale implica incoerenze che non si trovano nella nozione dello spirito, inteso come un essere percipiente che è il soggetto delle idee: noi non lo conosciamo per mezzo di idee, ma con atto di riflessione. Ho coscienza del mio io come di un principio pensante e attivo, individuale, che permane lo stesso mentre mutano le sue idee da cui perciò si distingue completamente.

All'obbiezione che il senso comune degli uomini ammette che la cose esistano fuori della mente, Filonous replica che ciò è vero rispetto ai singoli spiriti finiti, ma non rispetto a quello divino. « La questione fra i materialisti e me non è, se le cose hanno un'esistenza *reale* fuori della mente di questa o quella persona, ma

se hanno un'esistenza *assoluta*, distinta dall'essere percepita da Dio ed esteriore a *tutte* le menti » (p. 452).

Non si può dire che così si toglie ogni differenza tra le idee formate dall'immaginazione o le visioni dei sogni e le cose reali, perchè le prime sono deboli, indistinte, dipendono del tutto dalla volontà, le seconde sono irregolari e confuse, mentre le ultime, percepite dai sensi, sono più vive e chiare, non dipendono da noi, sono collegate tra loro.

Si obbietterà che è stravagante negare l'esistenza di cause fisiche o corporee e porre in uno Spirito la causa immediata di tutti i fenomeni naturali? Ma è infinitamente più stravagante sostenere che una cosa inerte agisce sulla mente e che ciò che non percepisce è causa delle nostre percezioni. Si dirà che, considerando Dio come l'unica causa di tutti i movimenti della natura, lo si rende l'autore di tutti i delitti e di tutti i peccati? Ma la stessa cosa si potrebbe dire se egli si servisse della materia come di uno strumento o di un'occasione; del resto il peccato o la colpa non risiede nella azione esterna, ma nella volontà che si allontana dalle leggi della religione e della ragione, sicchè chi fa Dio causa di tutte le azioni fisiche, anche di quelle colpevoli, non lo rende autore del peccato. Del resto, è vero che i soli esseri attivi sono gli spiriti; ma ciò non esclude che esseri razionali possano produrre certi movimenti, usando poteri limitati, che, sebbene derivino in ultimo da Dio, sono diretti immediatamente dal loro volere; e ciò basta per attribuire loro la responsabilità dei loro atti.

La dottrina immaterialistica non va contro l'opinione comune degli uomini perchè essa nega solamente la realtà di un sostrato degli oggetti percepiti, non quella dei corpi *sensibili,* di ciò che è visto e sentito; perciò Filonous afferma che egli è altrettanto sicuro dell'esistenza dei corpi o delle sostanze corporee (intese come le cose percepite) quanto della propria e crede che la grande maggioranza degli uomini si accontenti di questo e non si occupi punto delle nature ignote e delle quiddità filosofiche escogitate dai dotti.

Allora, si obbietterà, se i sensi sono giudici della realtà, non si inganna l'uomo che attribuisce alla luna un piede di diametro o giudica rotonda una torre quadrata, vista da lontano? Effettivamente, l'errore non risiede nelle idee che egli percepisce attualmente, ma nelle inferenze che ne ricava; così egli erra se conclude dalle sue percezioni della luna o della torre, che avvicinandosi ad esse avrà sempre le stesse idee. La stessa cosa si può dire rispetto al sistema di Copernico; se noi qui non percepiamo il movimento della terra, non

abbiamo il diritto di inferire che, collocati a grande distanza da essa continueremmo a non percepirlo.

Hylas trova che, in fondo, la discussione riguarda piuttosto le parole che le cose: l'uno chiama materia, e l'altro spirito, il soggetto di quei poteri esteriori alle menti singole che corrispondono alle idee che esse ricevono dal di fuori; ma a ciò il suo avversario replica che tale soggetto, dovendo pensarsi come inesteso e attivo, non può propriamente ricevere il nome di materia. E non è nemmeno lecito supporre che si tratti di una terza natura, distinta sia dalla materia che dallo spirito: la causa delle mie idee, dovendo essere fornita di intelletto e di volontà, non può non avere natura spirituale.

Dalla teoria immaterialistica non può ricavarsi la conseguenza che, dovendo le idee che noi riceviamo dall'esterno risiedere nella mente che agisce su di noi, Dio deve provare le pene e le sofferenze che noi sperimentiamo, e quindi includere imperfezioni; certamente egli, che conosce ogni cosa, ha conoscenza anche delle sensazioni penose che talvolta produce in noi, ma ciò non implica che egli soffra come noi che, essendo spiriti finiti e dipendenti, subiamo gli effetti di un Agente esterno, i quali, non derivando dal nostro volere, talvolta sono spiacevoli: invece un essere che non subisce azioni esterne, che non incontra alcuna resistenza, che non ha percezioni sensibili, non può sperimentare il dolore, sebbene lo concepisca.

Hylas allora trova un contrasto tra la tesi dell'avversario e la teoria fisica che la quantità della materia è proporzionale alla gravità dei corpi; ma si può accettare ciò, anche non intendendo la materia come un sostrato ignoto di qualità sensibili: il rapporto allora esiste tra la gravità e alcune di esse (grandezza e solidità) che percepiamo coi sensi. Non più valido è l'argomento che l'immaterialismo è in conflitto con tutte le ipotesi e le spiegazioni dei fenomeni trovati dai fisici, le quali suppongono l'esistenza della materia, perchè, essendo i fenomeni apparenze percepite coi sensi, cioè idee, spiegarli significa soltanto mostrare in qual modo e con quale ordine noi avremo certe idee: l'ipotesi di una materia indipendente non serve affatto per questo scopo.

Si dirà che Dio ha ingannato il genere umano inducendolo a prestar fede erroneamente nell'esistenza della materia? Ma effettivamente, ad eccezione di pochi filosofi, gli uomini non credono che essa esista come un *quid* distinto dalle nostre percezioni sensibili. Del pari infondata è l'obbiezione che la teoria immaterialistica è

una novità e come tale si deve respingere: prima di tutto, accettando questo principio, si renderebbe impossibile ogni progresso e nelle arti e nelle scienze: ma effettivamente, la teoria non è nuova, perchè si riduce all'affermazione che è contraddittorio ammettere che un essere privo di pensiero possa esistere senza essere percepito. Nè si può accusarla di trasformare tutte le cose in idee, perchè fa proprio l'opposto, inquantochè considera come le cose stesse quelle che, per la teoria opposta, ne sono solamente le apparenze: in breve, il fautore dell'immaterialismo ha fiducia nei suoi sensi e il suo avversario no. Ma, se i sensi rivelano la vera natura di una cosa, perchè non si accordano tra loro? e perchè dobbiamo ricorrere al microscopio per scoprire meglio la vera natura di un corpo se essa è colta giustamente dall'occhio? A parere di Filonous, non si può dire che lo *stesso* oggetto sia percepito da esseri differenti, nè dall'occhio nudo e dal microscopio; ma, trattandosi di variazioni lievi, gli uomini connettono diverse idee, apprese da più sensi e dallo stesso senso in tempi o in circostanze diverse, se osservano che in natura si collegano rispetto alla coesistenza o alla successione; e a questa connessione danno un solo nome e la considerano come una sola cosa. Perciò, esaminando con altri sensi una cosa percepita da uno o valendosi di uno strumento, io non intendo già di conoscere meglio lo stesso oggetto (perchè è diverso nei diversi casi), ma di sapere quali idee si collegano tra loro. Non è quindi legittimo trovare nella variabilità di queste e nel fatto che le stesse apparenze non si rivelano in tutte le circostanze ai nostri sensi dei motivi per diffidare di essi. L'avversario dell'immaterialismo invece deve concludere con lo scetticismo completo. Infatti, egli ammette che le idee percepite dai sensi sono non le cose, ma le loro immagini e che perciò la conoscenza è reale soltanto quando esse sono le vere rappresentazioni dei loro originali; ma, siccome si suppone che questi siano ignoti, è impossibile sapere fino a qual punto le idee siano simili ad essi, anzi se esista qualche somiglianza tra le idee e le cose; da ciò risulta l'impossibilità di una conoscenza reale. Di più, le idee mutano continuamente, e le supposte cose reali no; perciò le prime non possono corrispondere alle seconde. Infine, siccome non si capisce come un'idea possa esistere fuori di una mente, non si comprende come possa trovarsi in natura qualche cosa reale. In tutti i modi, si giunge allo scetticismo.

Ma come (può chiedersi) l'immaterialista ha il diritto di dire che più persone percepiscono lo *stesso* oggetto, se le idee che si trovano in una mente non possono essere in un'altra? non si

giunge così all'assurdo che gli oggetti variano con gli individui percepienti? — Secondo Filonous, se si dà alla parola lo *stesso* il significato comune (quello cioè della somiglianza completa), si può dire che diverse persone percepiscono la stessa cosa o che la stessa idea esiste in menti differenti. Se invece quell'espressione deve implicare la nozione astratta di identità, è discutibile se varie persone possano percepire lo stesso oggetto; ma poco importa sapere se i filosofi vogliano o no dire che una cosa è la stessa, e la questione è puramente verbale. Del resto, si ammetta o no l'esistenza della materia, le cose non mutano; infatti, anche chi vi crede deve riconoscere che gli oggetti immediati della percezione sono soltanto le idee, talchè l'obbiezione che non vi sono due persone che vedono lo stesso albero vale anche contro di lui. Se egli ribatte che, riferendo le varie idee di più individui a un archetipo esterno, può affermare che essi percepiscono la stessa cosa, gli si può osservare che anche l'immaterialista trova modo di giustificare tale identità ammettendo un archetipo esterno alle menti degli spiriti finiti, ma esistente nella Mente che tutto include.

Ma come è possibile, chiede Hylas, che le cose sensibili, che sono estese, possano essere contenute in una realtà inestesa, come la mente? La risposta è facile, secondo Filonous: l'espressione: « gli oggetti esistono nella mente » non deve essere intesa alla lettera, perchè significa solamente che i primi sono compresi o percepiti dalla seconda: così, parlando di oggetti impressi sui sensi si vuol dire che l'anima è modificata da qualche essere distinto da essa.

All'ultimo argomento addotto da Hylas, che l'immaterialismo è in opposizione colle Sacre Scritture che nella *Genesi* parlano della creazione non di idee, ma di cose reali, Filonous (che così si libera dall'unica ragione che aveva trattenuto il Malebranche dal respingere l'esistenza oggettiva del mondo corporeo) replica che tale contrasto non esiste: anche l'immaterialista ammette che Dio ha creato cose reali, intendendo con esse oggetti sensibili e percepibili. La narrazione mosaica deve intendersi nel senso che le diverse parti del mondo divennero gradatamente percepibili a spiriti finiti; ma ciò non vuol dire che questi fossero gli uomini, che, secondo la *Genesi,* furono creati per ultimi. Per contro, chi ammette l'esistenza assoluta della materia va contro le Sacre Scritture che, nelle parti storiche, debbono essere intese nel senso comune dei termini, non in un significato metafisico: quindi la narrazione mosaisa della creazione di erbe, dell'acqua, della terra, ecc., designa le cose sensibili, la cui realtà oggettiva è negata dalla teoria di una sostanza cor.

porea, indipendente dalla mente, teoria la quale deve interpretare l'atto creativo di Dio come la produzione di nature ignote (quiddità, occasioni, sostrati) di cui non solo i testi sacri non fanno cenno, ma che non ammettono in alcun modo, perchè Mosè vuol parlare di oggetti percepibili coi sensi. L'obbiezione, quindi, si ritorce contro chi la solleva.

Del resto, il concetto dell'esistenza assoluta della materia, ben lungi dal rendere più credibile la creazione, ha sempre offerto agli atei e agli infedeli gli argomenti più plausibili contro di essa; la produzione dal nulla di una sostanza corporea indipendente, compiuta dalla volontà di uno spirito, è apparsa così impossibile e assurda, che persino alcuni filosofi cristiani hanno concepita la materia coeterna con Dio.

Liberatosi dalle obbiezioni sollevate dall'avversario, Filonous mette in rilievo i vantaggi che l'immaterialismo presenta, confrontato con la teoria opposta. Dal punto di vista religioso, esso arreca prove chiarissime ed evidentissime dell'incorruttibilità dell'anima e della esistenza di Dio, concepito nel senso più proprio della parola, come un essere di cui la spiritualità, l'onnipresenza, la provvidenza, l'onniscienza, il potere e la bontà infiniti sono così chiari come l'esistenza delle cose sensibili, di cui non vi è più ragione di dubitare che della nostra. Rispetto alle scienze fisiche, la dottrina immaterialista elimina un grande numero di oscurità e di contraddizioni prodotte dalla credenza nella materia: ad esempio, si possono citare la pretesa di spiegare ogni cosa col movimento dei corpi, mentre non si comprende come uno di essi possa muoverne un altro; le ipotesi stravaganti escogitate vanamente per spiegare in modo meccanico la formazione di corpi vegetali o animali; gli sforzi inani compiuti per dar ragione con le leggi del movimento delle sensazioni e del corso regolare delle cose. Ricorrendo, invece che alla materia e alle cause fisiche, all'azione di una Mente perfettissima, si ottiene un'interpretazione facile e intelligibile di tutti i fenomeni naturali che, essendo niente altro che idee, possono venire bensì prodotti da Dio, che è spirito, ma non dalla materia, che è un essere privo di intelligenza e di percezione. Essi rivelano nella loro causa un potere illimitato, e ciò si concepisce se derivano non dalla materia, che è inerte, ma da Dio, che è attivo e onnipotente. L'ordine, la regolarità, l'utilità dei fenomeni si intendono quando si pensano come la produzione di un Dio infinitamente saggio e provvido; la materia invece è priva di ogni finalità. A ciò può aggiungersi che gli uomini agirebbero con maggiore cautela nella vita morale

se pensassero che Dio è immediatamente presente e agisce sulle loro anime, senza l'interposizione della materia o di cause seconde. Nella metafisica, l'ammettere soltanto la esistenza degli spiriti e delle idee permette di togliere di mezzo una quantità di difficoltà riguardanti l'entità in astratto, le forme sostanziali, il rapporto tra la sostanza e gli accidenti, il principio di individuazione, la possibilità che la materia pensi, l'origine delle idee, l'azione reciproca di sostanze così disparate come lo spirito e la materia. Anche le matematiche diventano più facili e più chiare con l'eliminazione dell'esistenza assoluta di cose estese, perchè i paradossi e le oscure speculazioni di quelle scienze dipendono dalla divisibilità infinita di un'estensione finita, che poggia su quell'ipotesi. Del resto, da essa in generale deriva l'opposizione a tutte le scienze, ossia lo scetticismo, perchè tutti i suoi argomenti contro la realtà delle cose corporee o in favore dell'ignoranza della loro natura presuppongono che esse possiedano un'esistenza esterna assoluta; ora, tali argomenti cadono se si pone la realtà delle cose in idee, che mutano bensì, ma secondo un ordine naturale determinato, il quale permette di distinguere ciò che è reale dalle visioni irregolari della fantasia.

« Io non pretendo (così per bocca di Filonous l'autore chiude i *Dialoghi*) di costruire nuove nozioni. I miei sforzi tendono solamente a unire, e a porre in più chiara luce, quella verità che finora era divisa tra le persone del volgo e i filosofi: le prime hanno l'opinione che le *cose che esse percepiscono immediatamente sono le cose reali;* e gli ultimi, *che le cose immediatamente percepite sono idee, che esistono soltanto nella mente.* Queste due nozioni unite costituiscono effettivamente la sostanza di ciò che io affermo (I, p. 484) ». I principî esposti che a prima vista conducono allo scetticismo, svolti completamente, riconducono gli uomini al senso comune (I, pp. 442-85).

I *Dialoghi,* confrontati coi *Principî,* hanno un carattere più fortemente critico, non soltanto perchè discutono più accuratamente le obbiezioni che possono sollevarsi contro l'immaterialismo, ma anche perchè esaminano più a fondo le varie forme presentate dalla teoria opposta, mettendo meno in rilievo i concetti metafisici dell'autore, che però, sostanzialmente, rimangono inalterati. Si può notare anche che qui il Berkeley, pure combattendo la tendenza dei filosofi a realizzare le astrazioni, non rinnova la polemica dell'opera precedente contro le idee astratte.

Nelle opere sinora analizzate la tendenza critica e polemica prevale su quella costruttiva e la trattazione dei problemi gnoseologici

è più sviluppata della speculazione metafisica: tuttavia, l'intuizione centrale della filosofia berkeleyana, per cui il reale si identifica con ciò che possiede attività e quindi con la sostanza spirituale, è il presupposto costante, necessario di tutte le discussioni gnoseologiche. Infatti, l'argomento di cui sempre si vale il Berkeley per negare l'esistenza assoluta della materia è l'impossibilità che un essere inerte possa agire sulla mente: da ciò risulta, come sappiamo già (sino dal *Commonplace Book* questa conseguenza è messa in luce) che se anche il mondo materiale esistesse, non potrebbe esercitare alcuna azione su di noi e quindi non avremmo alcun motivo per affermarne la realtà: quindi si possono concepire come reali solamente gli esseri attivi, cioè gli spiriti, e i corpi non debbono esistere se non come idee di questi. Di più, il Berkeley è così sicuro della esistenza di una pluralità di esseri spirituali (che è implicata nella sua intuizione iniziale, perchè se l'attività che è propria degli spiriti coincide con la realtà, ogni nostro stato passivo deve corrispondere all'azione di altri principî attivi), che si contenta di prove ben lievi per affermarla, e non pensa affatto ad applicare ad essi l'argomento che rivolge contro l'ipotesi di una materia esistente indipendentemente da qualunque mente percipiente e pensante, che chi ne parla deve pensarla, talchè uno spirito è sempre silenziosamente presupposto. Se il Berkeley avesse derivato la sua metafisica dalla critica gnoseologica di cui si vale contro gli avversarî, non avrebbe più potuto sostenere senza ombra di esitazione che le idee che non derivano dalla nostra volontà debbono avere come causa spiriti diversi dal nostro: egli può parlare così perchè presuppone sempre l'esistenza oggettiva di una pluralità di principî spirituali, reali perchè forniti di attività, ossia perchè fonda la sua gnoseologia su una intuizione metafisica accettata precedentemente; e questa intuizione troverà sviluppo sempre più ampio negli scritti del periodo successivo.

Quanto alle tesi empiristiche e nominalistiche che abbiamo incontrato, vedremo come verranno gradatamente limitate con la distinzione che il Berkeley farà in seguito tra le idee e le nozioni; e ciò non è tutto. Già nei *Principî* e nei *Dialoghi* abbiamo incontrato l'affermazione che l'oggetto più importante della mente umana dovrebbe essere la conoscenza della grandezza, della saggezza, della benevolenza del Creatore, inferita dalla visione della bellezza, dell'ordine, dell'estensione, della varietà delle cose naturali (cfr. *Principî*, § 109: I, p. 318), ossia la comprensione dell'intimo significato del linguaggio con cui Dio parla agli uomini per mezzo degli og-

getti sensibili: abbiamo qui il preannunzio di dottrine che saranno svolte nella *Siris*, la quale contrapporrà a quella sensibile una più alta conoscenza puramente intellettuale. E' ben vero che negli scritti giovanili gli oggetti sensibili vengono considerati come le cose reali, mentre nell'ultima opera il Berkeley, rinnovando le concezioni platoniche, negherà ad essi il carattere della vera realtà; ma non si deve dimenticare che nei primi lavori egli polemizza contro la realizzazione delle astrazioni vuote di cui accusa i filosofi che pretendevano di ridurre a pure parvenze i dati dell'esperienza per affermare l'oggettività di nozioni create arbitrariamente, mentre nella *Siris* si preoccupa di stabilire una differenza di valore tra l'esperienza sensibile che muta continuamente e un mondo intelligibile e permanente di Idee divine che in ultima analisi costituisce il fondamento del significato interiore di quella. Si vede quindi come già nei primi scritti si ritrovi il germe non ancora svolto delle teorie che riceveranno la loro determinazione nelle speculazioni dell'ultimo periodo; ma sempre il fondamento ultimo della filosofia del Berkeley è il principio metafisico formulato già nel *Commonplace Book*.

CAP. 2. — La fase metafisico-costruttiva della filosofia del Berkeley. Gli scritti dell'età matura dal De motu alla Siris.

a) Si può considerare come la prima opera del periodo metafisico-costruttivo il trattato latino *De motu* (1), scritto nel 1720 e pubblicato l'anno seguente, che rivela un ampliamento della cultura dell'autore, il quale cita più frequentemente scienziati e filosofi sia antichi che moderni, e particolarmente Platone e Aristotele. In questo scritto il Berkeley si sforza di confermare la propria tesi fondamentale che soltanto gli esseri spirituali sono principî attivi, mentre le cose sensibili, i corpi, sono totalmente passivi. Perciò egli critica i diversi tentativi fatti per dar ragione del movimento con concetti astratti, come forza, sforzo, impulso, cui nulla corrisponde nell'esperienza sensibile; effettivamente quelle parole sono soltanto la designazione di qualità occulte che nulla chiariscono, anzi servono solamente a generare difficoltà e a produrre discussioni. E' permesso

(1) Vol. I, pp. 487-527.

servirsi di quelle parole quando ci si limita a ipotesi sui fenomeni fisici, ma non quando si mira allo scopo filosofico di determinare la causa vera del movimento; per raggiungere questo scopo occorre, lasciando da parte tutto ciò che non è percepito nè compreso dalla ragione, ricercare che cosa ci insegnino gli uni e l'altra.

Ora tutti gli esseri si dividono in corpi (intesi nel senso di oggetti sensibili) e anime: i primi possiedono estensione, solidità, mobilità, figura e le altre qualità apprese dai sensi, le seconde sono realtà percipienti e intelligenti, apprese da una certa coscienza interna: i corpi, *in sè*, non includono nulla che possa essere il principio o la causa efficiente del movimento: coloro che pretendono che in essi si trovi un *quid* ignoto (di cui confessano di non avere alcuna idea), che considerano come principio motore, effettivamente dicono che questo è ignoto. Infatti, se sopprimiamo nell'idea del corpo l'estensione, la solidità, la figura non rimarrà nulla; ma queste qualità non includono alcunchè che possa chiamarsi principio di movimento, il quale perciò non può risiedere nel corpo.

Invece l'esperienza personale ci mostra che le anime, gli esseri pensanti hanno il potere di muovere i corpi; infatti, noi sappiamo che, in qualunque modo ciò avvenga, le membra del nostro organismo si muovono secondo il volere dell'anima che perciò può chiamarsi principio di movimento, sebbene lo sia in senso particolare e subordinato, in quanto dipende da un principio primo e universale, cioè Dio.

Da ciò risulta che coloro che pretendono di trovare nei corpi forza attiva, azione, principio di movimento accettano una dottrina che non ha alcuna base nella esperienza e che riesce inintelligibile; il contrario deve dirsi di chi afferma che tale principio è la mente ed in ultimo lo Spirito divino. Però lo studio di Dio, quale supremo principio di movimento, riguarda la filosofia prima, cioè la metafisica e la teologia, non la scienza fisica (la filosofia naturale, nel significato che gli scrittori inglesi davano a questa espressione), la quale si limita alla ricerca sperimentale e all'interpretazione meccanica dei fatti, servendosi di principî matematici: essa non mira a scoprire le cause efficienti, ma le leggi dei movimenti, per derivarne le spiegazioni dei fenomeni particolari. Occorre infatti distinguere i significati che può ricevere la espressione *principio*; per la metafisica, si chiama principio la causa efficiente e conservatrice delle cose; la fisica sperimentale da questo nome alle fonti onde deriva la conoscenza delle cose corporee, cioè i sensi: la meccanica designa con tale parola le leggi primitive dei movimenti che, provate dagli esperi-

menti, sono anche elaborate dal ragionamento e rese universali. Queste leggi possono bene essere dette principî perchè da esse derivano sia i teoremi meccanici generali che le spiegazioni particolari dei fenomeni: infatti, la spiegazione meccanica di questi consiste nella loro riduzione a quei principî semplicissimi e universalissimi; si tratta di mostrare che da certe leggi naturali provengono necessariamente determinati fenomeni. In ciò la meccanica procede come la geometria, la quale deduce da nozioni e proposizioni generali conseguenze particolari; e come la seconda si serve di astrazioni matematiche, cui nulla corrisponde nella realtà, così la prima si vale di termini astratti e generali (come forza, azione, attrazione, ecc.) che sono utili per costruire e formulare teorie e per calcolare i movimenti, sebbene non abbiano un fondamento oggettivo nella realtà e nei corpi che esistono effettivamente. Infatti i sensi ci fanno percepire solamente effetti o qualità sensibili, non principî attivi che, secondo la ragione e l'esperienza, non possono risiedere se non nella mente o nell'anima: ciò che si escogita al di là della cerchia di quelle qualità ha la stessa natura delle ipotesi e delle astrazioni matematiche. L'età moderna ha fatto mirabili scoperte nella sfera dei principî meccanici e delle leggi dei movimenti; ma bisogna ricordare sempre che lo studio meccanico e sperimentale non ha nulla da fare con la ricerca dei principî metafisici e delle vere cause efficienti del movimento e della esistenza dei corpi, che non riguardano affatto la scienza fisica (§ 1-42: I, pp. 501-516).

A questo studio del principî del movimento segue la trattazione della natura di esso, considerato come un effetto, o un fenomeno percepibile coi sensi (§ 43-66: I, pp. 516-525) e della causa della sua trasmissione (§ 67-72: I, pp. 525-527); ma di queste discussioni non occorre ricordare altro che alcune proposizioni. Il Berkeley anche qui sostiene che molte difficoltà sulla natura e sulla definizione del movimento sono state prodotte dalla pretesa di formare l'idea astratta di esso (§ 43: I, pp. 516-517); nega la possibilità del movimento assoluto, perchè si può parlare di moto soltanto quando esiste una relazione fra più corpi (§ 58-65: I, pp. 522-524).

Particolarmente importanti sono gli ultimi paragrafi del trattato, che non solamente riaffermano il principio fondamentale di esso e distinguono gli uffici della scienza fisica da quelli della filosofia prima, ma assegnano a quest'ultima, come strumenti di conoscenza, attività razionali diverse dall'esperienza sensibile e dal pensiero astratto; abbiamo qui un'integrazione dell'empirismo degli scritti precedenti (la quale però è, come si è visto, già preannunciata in

essi), che condurrà alle teorie della *Siris*. La mente che agita e include tutto l'universo corporeo, Dio, può considerarsi, oltrechè la causa efficiente del movimento, quella della sua trasmissione; ma ciò non riguarda la fisica, la quale deve valersi di principî meccanici per scoprire le cause dei fenomeni e per spiegarli, inquantochè una spiegazione di carattere fisico si ottiene non determinando la causa attiva incorporea di una cosa, ma dimostrando la sua connessione coi principî meccanici. La fisica, quale scienza sperimentale, ammette solamente i sensi e l'esperienza, che si riferiscono esclusivamente a effetti fenomenici; nella meccanica, che riguarda, piuttosto che la vera natura delle cose, le idee matematiche, si accolgono le astrazioni di queste: la filosofia prima o metafisica tratta di oggetti incorporei, delle cause, della verità e dell'esistenza delle cose. Il fisico studia le successioni degli oggetti sensibili, le leggi che le collegano, l'ordine che vi appare, considerando come causa i termini antecedenti, come effetto i susseguenti: e sotto questo rapporto si può dire che un corpo è la causa del movimento di un altro, perchè non si parla che delle cause seconde, non di quelle veramente attive. Cause meccaniche possono denominarsi, oltre il corpo, la figura, il movimento, anche i principî primi della scienza meccanica, intesi come cause di ciò che ne consegue. Ma le vere cause attive possono liberarsi dalle tenebre che le ricoprono e conoscersi in qualche modo solamente per mezzo della meditazione e del ragionamento, e perciò il loro studio riguarda la filosofia prima o metafisica (§ 69-72: I, pp. 526-27). In questi pochi tratti e nella importantissima distinzione fatta precedentemente (§ 53: I, p. 520) tra il *senso*, l'*immaginazione*, l'*intelletto puro*, (il quale ha per oggetto cose spirituali e inestese, come le anime e le loro modificazioni) è già implicato il programma delle costruzioni speculative intorno alle quali si affaticherà in seguito il pensiero del Berkeley.

b) Qualche accenno ad esse presentano i sette dialoghi dell'*Alcifrone;* (1) ma quest'opera (pubblicata la prima volta nel 1732) non ci tratterrà lungamente, perchè ha maggiore interesse per la storia della filosofia della religione e dell'etica che per la filosofia generale; infatti in essa il Berkeley vuole difendere la religione cristiana tradizionale contro i liberi pensatori dell'età sua di cui discute le diverse e opposte dottrine etico-religiose (edonismo, estetismo etico, ateismo, agnosticismo religioso, deismo, fatalismo,

(1) II, pp. 1-368.

scetticismo) (1). Però alcuni punti debbono essere ricordati anche nel presente lavoro e cioè la trattazione delle idee astratte e sopratutto le parti che riguardano argomenti metafisici; quanto alla prima occorre notare che essa riproduce sostanzialmente le critiche della *Introduzione* ai *Principî* contenute nella prima edizione di quest'opera. Però i paragrafi 5-7 del settimo Dialogo (III, pp. 323-26: nota) che si trovavano nelle due prime edizioni dell'*Alcifrone* (ambedue pubblicate nello stesso anno) furono soppresse nella terza, del 1752; e questo fatto, come certe modificazioni del testo primitivo sia dell'*Alcifrone* che dei *Principî* (nella seconda edizione di quest'opera) sono l'espressione di un cambiamento avvenuto nel pensiero del Berkeley, il quale si era andato allontanando dall'empirismo nominalista dell'età giovanile. Ma specialmente merita considerazione il 4° Dialogo in cui il Berkeley mira a giustificare il teismo per mezzo delle sue concezioni metafisiche. Alcifrone, che difende l'ateismo, pretende di avere, per credere in Dio, una prova di fatto, simile a quella che si richiede per ammettere l'esistenza di una qualsiasi realtà di fatto, che non può provarsi con nozioni pure, ma esclusivamente con dati di fatto: ora noi non vediamo Dio, nè conosciamo chi lo abbia visto: e, in generale, ci manca un'esperienza sensibile della sua realtà, che perciò non è permesso affermare. Però, nella discussione, il rappresentante dell'ateismo riconosce che esistono le anime (in qualunque modo se ne pensi la natura) che non si percepiscono coi sensi, ma di cui inferisce la presenza da apparenze sensibili, cioè (siccome in ultimo tutti gli atti che si apprendono immediatamente sono riducibili al movimento) da movimenti.

Allora il sostenitore del teismo, Eufranore, esserva che egli inferisce da questi un motore o una causa, e da movimenti ragionevoli, cioè tali che appaiono calcolati per raggiungere un fine ragionevole, una causa razionale, cioè un'anima o uno spirito. Ma il corpo umano è solamente una particella infinitesima dell'universo, e la sapienza che si manifesta nei movimenti prodotti dalla sua ragione è senza confronto inferiore a quella che si rivela nella struttura e nel funzionamento degli esseri viventi; da ciò risulta che dai movimenti della natura indipendenti dalla volontà umana occorre inferire un potere e una sapienza incomparabilmente superiori

(1) Per le varie tendenze spirituali del pensiero inglese in questo periodo, v. LESLIE STEPHEN *History of English Thought in the eighteenth Century*[2] (Londra, Smith, 1881).

a quelli dell'uomo. Di più, il mondo della natura manifesta unità di propositi e di fini: le leggi del movimento sono fisse, immutabili e universali e ogni cosa è collegata con tutte le altre, in modo che ciascuna appare una parte di un solo tutto, rivolto a un unico fine; da ciò segue che il potere e la saggezza infiniti di cui si parlava debbono attribuirsi a un solo Agente, Spirito o Mente, della cui esistenza abbiamo una certezza almeno così chiara, piena ed immediata come quella riguardante esseri umani diversi da noi. Sino a questo punto (*Dial. IV°*: § 3-5: II, pp. 157-161), il Berkeley non parla in modo differente dal teismo tradizionale; ma le cose assumono un aspetto diverso quando fa confutare da Eufranore l'affermazione di Alcifrone che è propriamente l'udire e il leggere il linguaggio parlato o scritto dalle altre persone che ci rende certi della loro esistenza, perchè i suoni e le loro rappresentazioni grafiche non hanno somiglianza o connessione necessaria con le cose designate di cui sono segni arbitrarî, talchè manifestano una causa intelligente, pensante, che tende ad uno scopo e che ciò non può dirsi rispetto a Dio, di cui non udiamo il linguaggio. Eufranore ribatte che anche Dio parla agli uomini con segni arbitrari, esterni, sensibili che non hanno nè somiglianza nè nesso necessario con le cose che rappresentano e suggeriscono; che noi, grazie alle innumerevoli combinazioni di quei segni, scopriamo e conosciamo un'infinita varietà di cose, siamo informati delle loro diverse nature, apprendiamo ciò che dobbiamo fuggire e ciò che dobbiamo ricercare, impariamo a regolare i nostri movimenti e ad agire rispetto a cose lontane a noi nel tempo e nello spazio. Valendosi delle dottrine della *Teoria della Visione*, Eufranore mostra che l'oggetto proprio della vista risiede soltanto nella luce e nei colori, con le loro gradazioni e sfumature e che essi, essendo variati e combinati in modi infiniti, costituiscono un linguaggio atto a suggerirci e a offrirci le distanze, le figure, le posizioni, le dimensioni, in una parola tutte le qualità degli oggetti tangibili, non per mezzo di somiglianze, nè di deduzioni di nessi necessarî, ma per l'arbitraria imposizione di Dio, nello stesso modo che le parole suggeriscono le cose che esse significano; talchè la luce e i colori corrispondono, nelle loro varie combinazioni, alle diverse articolazioni del suono nel linguaggio (ivi, 556-10: II, pp. 162-169). Da ciò segue così sicuramente che l'Agente Universale, cioè Dio, parla agli uomini, come si inferisce l'esistenza di un essere umano dal linguaggio che impiega per parlarci (ivi, 12: II, p. 172): quindi Dio non è lontano da noi, perchè tutti *in eo vivimus, movemur et sumus*. Il linguaggio ottico di cui egli si serve

per parlarci implica necessariamente conoscenza, saggezza e bontà perchè equivale a una continua creazione che significa un atto immediato di potere e di provvidenza: per spiegare tale linguaggio sono insufficienti i principî meccanici, le leggi del movimento, o principî ciechi come il caso e il fato. Esso non mostra soltanto l'azione immediata di uno spirito (che potrebbe inferirsi da ogni fenomeno di movimento), ma quella di uno Spirito sapiente, che dirige, regola e governa il mondo. Esso non prova solamente la realtà di un Creatore che, dopo avere costruito, ordinato e posto in movimento il mondo, lo abbandona a sè stesso perchè segua le leggi che gli ha fissato, ma quella di un Governatore provvidente, attualmente e intimamente presente e attento a tutti gli interessi e movimenti nostri, che osserva la nostra condotta, si occupa delle nostre azioni, anche delle più piccole, e dei nostri scopi, in tutta la nostra vita, e ci avvisa, ci ammonisce e ci dirige continuamente, nel modo più evidente e sensibile che si possa chiedere (ivi : 14: II, pp. 173-175).

Così il Berkeley, sviluppando le dottrine dei primi scritti, e particolarmente della *Teoria della Visione,* vede nell'universo sensibile un sistema simbolico di segni, che rivela agli spiriti umani l'azione, la volontà e gli scopi di una Mente creatrice e che permette agli uomini di comunicare tra di loro. Il *De motu* ha già insegnato che spetta alla filosofia prima, per mezzo della meditazione e del ragionamento, rivelare in qualche modo le vere cause attive, riducibili alla volontà divina, da cui deriva il mondo fenomenico; la *Siris,* svolgendo i cenni degli scritti giovanili, mostrerà come il simbolismo universale dell'universo sensibile trovi fondamento, ragion d'essere e significato in un mondo intelligibile di Idee divine, eterne e immutabili.

Sebbene per la conoscenza della metafisica berkeleyana la parte del quarto Dialogo che è stata sinora analizzata sia la più interessante, è opportuno ricordare per sommi capi il contenuto di quella successiva in cui è combattuto l'agnosticismo religioso. Ad Alcifrone succede un altro rappresentante dei liberi pensatori, Lisicle, il quale acconsente ad ammettere l'esistenza di Dio, a condizione che se ne conservi il nome ma se ne neghino gli attributi spirituali per i quali lo si pensa come una mente. Egli ricorda che alcuni rappresentanti del Cristianesimo, Padri della Chiesa e Scolastici, non sapendo come conciliare gli attributi divini con la ragione umana e con le apparenze delle cose, insegnarono che le parole conoscenza, saggezza, bontà, se riferite a Dio, debbono essere intese in un senso

affatto diverso da quello che noi possiamo concepire: ma così effettivamente essi negavano che quelli attributi gli spettassero, e in ultimo, venivano, senza rendersene conto, a negare la sua esistenza e a conservarne solamente il nome. Lisicle trova che la credenza che esiste un soggetto ignoto di attributi assolutamente ignoti può accettarsi senza pericolo perchè se si imponesse, cadrebbe completamente ogni religione naturale o razionale, che è la base della giudaica e della cristiana; infatti per essere veramente religiosi occorre credere che esiste un Dio in qualche senso intelligibile della parola, e non solamente che c'è *qualche cosa in generale*, degli attributi del quale non si può formare alcuna nozione, perchè questo *quid* può essere tutto ciò che si vuole tanto quanto Dio. E non serve a nulla dire che in questo essere ignoto si trova qualche cosa di analogo alla conoscenza e alla bontà, perchè chi parla in tal modo abbandona completamente l'oggetto della discussione che v'è fra i deisti e gli atei, perchè si tratta non di sapere se esiste un principio (cosa ammessa sempre da tutti i filosofi), ma se questo è una mente, un essere intelligente e pensante, cioè se l'ordine, la bellezza, l'utilità, che si manifestano negli effetti naturali, possano essere prodotti soltanto da un'Intelligenza, nel senso proprio della parola; e se vi è una conoscenza vera, reale, propria nella Causa Prima. Perciò Lisicle ammette che quelli effetti naturali che volgarmente si attribuiscono a conoscenza e a saggezza derivano da un essere in cui, propriamente, queste non esistono affatto, ma in cui risiede qualche altra cosa che effettivamente è la causa di quello che gli uomini, in mancanza di una conoscenza migliore, attribuiscono a ciò che denominano conoscenza, saggezza e intelletto. Dalla concezione che esiste un Dio in questo senso indefinito, nulla può inferirsi, o rispetto alla coscienza, o rispetto al culto e alla religione. (Ivi, § 16-18: II, pp. 178-182).

A Lisicle risponde non Eufranore, ma un altro difensore del teismo, Critone, il quale, dopo avere ricordato le opinioni di vari filosofi Scolastici, conclude che essi, parlando di un'analogia tra certi attributi divini e certe qualità dell'uomo, che costituiscono delle perfezioni, intendevano dire che queste possono attribuirsi a Dio proporzionalmente, cioè in proporzione della infinita natura divina. Siccome Dio è infinitamente superiore all'uomo, la conoscenza che egli possiede è infinitamente superiore a quella umana; e lo stesso vale per gli altri attributi che indicano perfezione; tutte le perfezioni che si possono pensare in uno spirito finito si trovano in Dio, in un grado infinitamente più alto. L'argomento che prova

l'esistenza di una causa prima prova anche che essa è intelligente nel senso proprio del termine, che è saggia e buona nel significato preciso di queste parole.

Una nuova obbiezione è presentata da Alcifrone, che non sa come conciliare la bontà attribuita a Dio con la grande malvagità umana: a lui risponde Eufranore che la terra e i peccatori che vi risiedono formano un'infinitesima parte dell'universo e che perciò i mali che presenta il nostro mondo sono una quantità trascurabile di fronte all'ordine delle cose (ivi, § 19-23: II, pp. 182-190).

c) La pubblicazione dell'*Alcifrone,* cui era aggiunta in appendice la *Teoria della Visione,* provocò da parte di un anonimo una lettera, stampata nel *Daily Post-Boy* il 9 settembre 1732 (1), che conteneva una serie di obbiezioni alle dottrine esposte nella seconda opera e particolarmente contro la tesi che la vista è il linguaggio con cui Dio parla agli uomini: per rispondervi il Berkeley compose, in forma pure di lettera, una *Difesa e spiegazione della Teoria della Visione* (2) *(The Theory of Vision vindicated and explained),* che riafferma alcune delle sue dottrine metafisiche più notevoli. Dopo avere (§ 1: II, p. 379) espresso la convinzione che l'opera criticata offre una prova nuova a cui non si può dare risposta dell'esistenza, dell'azione immediata e della provvidenza di Dio, il Berkeley definisce alcuni concetti: per oggetto sensibile egli intende ciò che è propriamente e immediatamente percepito da qualche senso: queste cose possono suggerirne alla mente altre (tale è il caso dei suoni o delle parole, che fanno pensare ad altre cose), le quali sono l'oggetto della immaginazione: gli oggetti sensibili si chiamano *idee.* La causa di queste, cioè il potere di produrle, non essendo percepita, ma solamente inferita per mezzo della ragione dai suoi effetti, cioè dagli oggetti o idee che il senso percepisce, differisce da essi: le idee hanno somiglianza soltanto tra loro e non includono potere, causalità o attività: da ciò segue che la causa delle idee è oggetto non dei sensi, ma della ragione: la conoscenza della causa è misurata da quella dell'effetto. Volgarmente, si pone un rapporto di causalità tra le idee che l'osservazione mostra collegate, ma propriamente il loro rapporto è quello del segno con la cosa significata, perchè una di esse non ne può produrre altre; e siccome sappiamo di non essere noi la causa delle idee dei sensi, dobbiamo ammet-

(1) Riprodotta nella edizione *Fraser,* vol. II, pp. 372-374.
(2) II. pp. 379-413.

tere che sono prodotte da qualche altra Causa efficiente, diversa da esse e da noi. (§ 9-13: II, pp. 385-387). A queste definizioni seguono la confutazione delle obbiezioni dell'anonimo e osservazioni su alcune sue affermazioni (§ 19-34: II, pp. 389-395), e poi una nuova esposizione della *Teoria della Visione*, che differisce dalla primitiva perchè questa procede analiticamente, partendo da un'ipotesi falsa (l'oggettività delle qualità tattili) per giungere a conclusioni vere e quella impiega il metodo sintetico, in quanto muove dalla conclusione raggiunta dal processo analitico, cioè l'affermazione che la visione è il linguaggio dell'Autore della Natura, per dedurre da essa la spiegazione dei fenomeni della visione (§ 35-69: II, pp. 395-410). In questa parte si deve rilevare la distinzione posta tra ciò che è percepito dai sensi, ciò che è suggerito all'immaginazione e ciò che è giudicato e inferito dall'intelletto: così, nel caso studiato, la vista percepisce immediatamente il suo oggetto proprio, la luce e i colori: questi suggeriscono all'immaginazione le idee del tatto: « noi inferiamo le cause dagli effetti, gli effetti dalle cause e certe proprietà da altre, ove esiste una connessione necessaria (§ 42: II, pp. 398-99: citazione, p. 399) ». Queste ultime parole sono significative, perchè esprimono il superamento dell'empirismo radicale dal quale era partito il Berkeley, il quale ora riconosce l'esistenza di un'attività intellettuale che tende alla determinazione di nessi necessarî.

d) Gli scritti di critica delle matematiche, pubblicati dal Berkeley negli anni 1734-35 (*The Analyst: or, A Discourse adressing to an Infidel Mathematician:* 1734; *A Defence of Free-thinking in Mathematics:* 1735; *Reasons for not replyng to Mr. Walton's Full Answer:* 1735) (1), in cui sono discusse in modo particolare le teorie del Newton sul calcolo delle flussioni, rappresentano una continuazione della polemica contro i liberi pensatori che è l'oggetto dell'*Alcifrone*. Siccome questi lavori possiedono maggiore interesse per la storia della scienza che per quella della filosofia, non ci tratterremo su di essi che assai brevemente. Alcuni matematici, che pretendono di essere i maggiori maestri di ragionamento, condannano come irrazionali la fede religiosa e la credenza nei misteri: il Berkeley, valendosi di un argomento *ad hominem*, cerca di provare che essi ammettono principî che non si possono nè dimostrare nè concepire, che si valgono di ragionamenti errati e accettano vere e

(1) III: pp. 1-60; 61-100; 101-114.

proprie contraddizioni; e, dopo avere affermato che anche quelli scienziati così esigenti rispetto alla razionalità della religione, in ultimo si fondano sulla fede per ammettere ciò che è incomprensibile e così hanno essi pure i loro misteri, si chiede se questi non siano più giustificabili nella credenza religiosa che nella scienza umana e se non sia preferibile ammettere (come fa la prima) ciò che supera la ragione all'accogliere ciò che è in contrasto con essa.

e) È opportuno, anche andando contro all'ordine cronologico (1), parlare insieme e a questo punto delle modificazioni (più volte accennate) che vennero apportate dal Berkeley al testo primitivo dei *Principî* e dell'*Alcifrone,* perchè esse si accordano nel correggere e oltrepassare l'empirismo radicale dal quale egli era partito e così permettono di comprendere meglio la *Siris,* che rappresenta l'espressione più piena e completa dell'ultima filosofia berkeleyana.

Nei primi scritti il Berkeley identifica le idee (dei sensi o dell'immaginazione) e le nozioni; e siccome (e spesso lo abbiamo visto), sino dal *Commoplace Book* distingue nettamente, anzi contrappone, le idee inerti e passive, dalla mente o spirito o anima, principio essenzialmente attivo, in quei lavori, in cui afferma che l'unico oggetto della conoscenza sono le idee, giunge alla conclusione che lo spirito, che non può essere rappresentato da esse, non può venire propriamente conosciuto.

Nella seconda edizione dei *Principî,* invece, egli distingue le idee dalle nozioni, afferma che possiamo avere queste anche ove ci mancano quelle, che perciò, pure non avendo un'idea dell'anima, possiamo averne una nozione, come anche possiamo formarcela delle relazioni tra le cose o le idee, talchè *idee, spiriti* e *relazioni* sono nei loro generi rispettivi l'oggetto della conoscenza umana e il soggetto del discorso, donde risulta che si può dare alla parola idee tale estensione di significato da includere tutto ciò che può essere conosciuto o di cui noi possiamo formarci una nozione; sostiene che le relazioni includono un atto della mente (v. le modificazioni arrecate, per mezzo di aggiunte o di soppressioni, al testo primitivo nei paragrafi 27: I, p. 272; 89: I, p. 307; 138: I, p. 335; 139: I, p. 336; 142: I, p. 338). Siamo così ben lontani dal primi-

(1) Le modificazioni di cui parliamo si trovano nella 2ª edizione dei *Principî,* apparsa nel 1734, cioè prima degli scritti di critica delle matematiche, e nella 3ª edizione dell'*Alcifrone*, pubblicata nel 1752, cioè otto anni dopo la *Siris.*

tivo empirismo, per cui l'oggetto della conoscenza coincideva con le idee dei sensi: ora la mente può costruire nozioni intellettuali, le quali, nel caso delle relazioni, implicano una sua attività propria; e la terza edizione dell'*Alcifrone* (in cui, come sappiamo, manca la polemica contro le idee astratte contenuta nelle due prime) riconosce che nelle cose esistono relazioni che la scienza cerca di determinare e di esprimere per mezzo di segni (*Dialogo settimo:* 12, 14: II, p. 341, p. 344). Le nozioni di cui si vale l'*intelletto puro* del *De motu*, hanno da prima l'ufficio principale di rendere possibile la conoscenza delle vere cause efficienti (le anime e, soprattutto, lo Spirito Divino), e delle relazioni: la *Siris*, svolgendo i cenni contenuti negli scritti giovanili, assegnerà alla conoscenza intellettuale lo scopo fondamentale di elevare lo spirito umano, oltre il divenire sensibile, a un mondo intelligibile di Idee divine e a Dio.

f) La *Siris* (1), che raccoglie e sviluppa le speculazioni metafisiche del pensiero del Berkeley, è notevole anche perchè mostra quale potente influsso abbia esercitato su di lui, che era venuto continuamente ampliando la propria cultura, lo studio delle dottrine degli antichi pensatori greci, specialmente di Platone e dei Neo-Platonici, e di quelle attribuite all'arcana sapienza dell'antico Oriente: non deve però sorprendere il fatto che, date le condizioni dei tempi, egli fosse ben lontano, in generale, dalle interpretazioni cui dovevano condurre le ricerche posteriori.

La *Siris*, come appare dallo stesso titolo *(Siris, a Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries concerning the Virtues of Tar Water)* ha per oggetto diretto le proprietà dell'acqua di catrame, dalla quale il Berkeley sperava di poter ricavare effetti medici salutari per l'umanità; ma questo studio è il punto di partenza di una serie di meditazioni che, sollevandosi grado a grado dal mondo fisico a quello metafisico, conducono l'autore a formulare le sue concezioni filosofiche definitive.

Per mezzo dell'acqua si estrae dal catrame (che è una resina prodotta dagli abeti e dai pini) lo spirito acido o sale volatile che esso contiene e in cui risiedono le sue proprietà salutari (§ 7-8: III, pp. 144-45). Lo spirito acido o sale, che forma l'anima dei vegetali, risiede nell'aria, che ne forma il ricettacolo (§ 135, 137: III, pp. 192-93). Però l'aria è non un elemento distinto, ma un miscuglio di cose eterogenee e anche opposte che diventano aria acquistando ela-

(1) 1744: III, pp. 115-299.

sticità e volatilità grazie a ciò che può chiamarsi fuoco, etere, luce o lo spirito vitale del mondo (§ 147 : III, p. 190; cfr § 150 : III, p. 197).

L'etere, il puro fuoco invisibile, che pervade tutto l'universo, è il primo motore naturale d'onde l'aria riceve il suo potere; esso è l'anima vegetativa o lo spirito vitale del mondo e corrisponde allo spirito animale dell'uomo che è la causa fisica del senso e del moto. Infatti, se non si può ammettere che il mondo sia fornito di senso, le sue facoltà motrici sono evidenti in ogni sua parte. Però il fuoco o l'etere puro è soltanto una causa strumentale inferiore dei fenomeni dell'universo, mentre il vero e proprio agente da cui tutto dipende e deriva è una Mente o Provvidenza, puro Spirito: quindi, quando si parla di agenti e di cause corporee, si impiega un linguaggio popolare improprio. Le cosidette cause corporee o meccaniche non sono veramente attive; anche il moto è una passione; perciò si dice del fuoco puro, che è attivo solamente in quanto si intende che esso è, al pari di tutte le cause di tal genere, un mezzo o strumento; nello stesso modo lo spirito animale dell'uomo, che si considera la causa di tutti i movimenti volontari o naturali del suo corpo, è soltanto lo strumento grazie al quale la mente si esplica nei movimenti cooporei.

Lo spirito animale non può percepirsi nel corpo, ma può soltanto essere riconosciuto per mezzo dei sui effetti; la stessa cosa può dirsi del puro fuoco, che è lo spirito dell'universo. In ambo i casi, nell'universo come nell'uomo, la vera causa è la mente; ma mentre quella umana agisce con uno strumento *necessariamente*, quella che governa il mondo agisce con uno strumento *liberamente*. Ma, siccome senza cause seconde e strumentali, non esisterebbe un corso regolare della natura e perciò questa non potrebbe comprendersi, e gli uomini non saprebbero nè ciò che devono attendere, nè come regolarsi, nè come debbono agire per conseguire un determinato fine, sono necessarie nell'universo cause meccaniche o seconde o naturali o strumentali per assistere non chi lo governa, ma chi è governato (§ 152-160; III. pp. 198-202).

Per confermare la sua teoria che il fuoco è l'ultima causa naturale dei fenomeni corporei dell'universo, il Berkeley cita un gran numero di autori antichi, greci e orientali, e moderni (§ 166-205; III, 204-221). Nel fuoco a parere del Berkeley risiede la sorgente generale di vita, di spirito, di forza e quindi di salute per tutti gli animali, che lo ricevono nel corpo grazie all'aria in cui è incluso; del pari, i principî del moto e della vegetazione dei corpi viventi derivano dal fuoco invisibile (§ 212-14: III, pp. 223-24).

Come si è detto, se il fuoco puro è l'ultima causa naturale dei fenomeni, esso è, in ultimo, soltanto lo strumento di una Mente che governa l'universo. E' vano sperare che una concezione meccanica possa veramente spiegare i fenomeni, perchè ciò si ottiene soltanto quando si può determinare una causa efficiente e finale, mentre il meccanismo permette unicamente di scoprire le leggi della natura cioè le norme e i metodi generali del movimento. Nessuna tra le produzioni della natura, si tratti del mondo minerale o di quello vegetale o di quello animale, è stata o può essere spiegata con principî puramente meccanici.

Le leggi meccaniche del movimento ci guidano nelle nostre azioni e ci insegnano ciò che possiamo prevedere; infatti, ove l'intelletto governa debbono esistere metodo e ordine e perciò leggi che, per essere tali, debbono essere costanti: quindi esiste nelle cose un ordine costante che riceve il nome di corso della natura. Tutti i fenomeni naturali sono prodotti dal movimento, ma questo è l'effetto delle forze di attrazione e di repulsione che agiscono uniformemente nelle cose. La scienza della natura non si accupa delle forze che non può conoscere o misurare se non per mezzo dei movimenti che ne risultano; questi soltanto, non le forze, sono nei corpi, i quali si muovono secondo certe leggi, che la filosofia meccanica cerca di scoprire; ma l'affermazione di forze attrattive o repulsive esistenti nei corpi è una semplice ipotesi matematica, priva di rispondenza nella realtà (§ 231-234; III pp. 231-33). Infatti, le forze non possono appartenere ai corpi, che sono passivi per loro natura, ma alle anime; di esse, che sono le vere cause, non si occupa la filosofia naturale, che ha per oggetto soltanto le leggi e i modi di operazione dei corpi, non le cause, che non possono essere meccaniche. I principî del meccanismo non rendono conto affatto dei fenomeni perchè questi, effettivamente, sono apparenze nell'anima e nella mente ed è impossibile spiegare come i corpi esterni, le figure, i movimenti possano produrre un'apparenza nella mente: tali principî non servono ad altro che a ridurre a leggi generali le apparenze che si spiegano unicamente per mezzo delle vere cause reali, efficienti o finali.

L'analogia, la costanza, l'uniformità dei fenomeni o apparenze della natura costituiscono il fondamento delle leggi generali, che sono una grammatica che ci permette di comprendere la natura, di prevedere ciò che avverrà nel futuro; effettivamente si può dire che chi predice i movimenti dei pianeti e gli effetti delle medicine o i risultati di esperimenti chimici o meccanici compie un vaticinio na-

turale. » Noi conosciamo una cosa quando la comprendiamo; e noi la comprendiamo quando possiamo interpretarla o dire ciò che essa significa. Propriamente, il senso nulla conosce. Noi percepiamo invero i suoni coll'udito e i caratteri con la vista. Ma non si dice che perciò li comprendiamo. Nello stesso modo, i fenomeni della natura sono ugualmente visibili a tutti: ma non tutti hanno ugualmente appreso la connessione delle cose naturali, o compreso ciò che esse significano, o imparato a vaticinare per mezzo di esse (§ 253; III, p. 244) ». Anche in ciò che riguarda la scienza della natura, conoscere significa saper prevedere.

La connessione naturale dei segni con le cose significate, essendo regolare e costante, costituisce un discorso razionale, che deve essere l'effetto immediato di una Causa Intelligente: tale linguaggio o discorso è studiato con diversa attenzione e interpretato con gradi diversi di intelligenza: ma l'uomo conosce la natura in quanto ha studiato e determinato le leggi di quello ed è capace di interpretarlo rettamente.

Valendosi di un'espressione del Cudworth *(Intellectual System*, libro I, cap. 3 § 11) il Berkeley afferma che la natura è *ratio mersa et confusa*, una ragione immersa nella materia, come se si confondesse con essa; ma ciò che noi chiamiamo il corso della natura rivela tale saggezza nel suo ordinamento e nel suo svolgimento che non soltanto non può essere il prodotto di una ragione confusa, ma non può, nemmeno nella sua minima particella, essere pienamente compreso anche dalla più perfetta ragione umana. Così i movimenti che avvengono nel nostro corpo senza che ne abbiamo coscienza (e di cui la persona umana non è propriamente autrice, tanto è vero che non le vengono attribuiti e che essa non ne è responsabile), le abitudini di cui non siamo consapevoli, gli istinti degli animali, presentano una regolarità che richiede come causa, non una materia cieca, ma un'Intelligenza attiva diversa dalla nostra. In breve, tutti quei movimenti che appaiono nella natura, che non derivano da volontà individuali, sembrano l'effetto della stessa causa generale che produce la vegetazione delle piante: uno spirito etereo, che serve di strumento a una Mente superione che è l'unico Agente, il quale dirige gli strumenti, le occasioni, i segni (che costituiscono il corso visibile della natura) per indirizzarli tutti a un fine solo, il Supremo Bene.

Richiamando le concezioni platoniche del *Fedone*, il Berkeley afferma che tutte le cose sono fatte per il Supremo Bene, cui tendono, e che si può dire che noi spieghiamo una cosa quando mo-

striamo che è bene che sia quale è. Ora, ciò non toglie che nell'uomo, oltre ai movimenti involontari che avvengono costantemente e regolarmente, se ne trovino altri impressi dalla mente individuale allo spirito animale e non esclude che nell'universo il decorso regolare dei movimenti dei corpi, dominato dalle leggi della natura, non impedisca a una volontà operante, di comunicare talvolta impressioni particolari a quel mezzo etereo che nel mondo corrisponde a ciò che nell'uomo è lo spirito animale; però, se questo e l'anima cosmica sembrano i motori segreti delle parti dell'universo visibile, essi non sono vere cause, ma soltanto uno strumento del moto dell'universo: questo strumento deve considerarsi eslusivamente come un segno con cui la Mente Creatrice parla alle sue creature.

In opposizione alle dottrine delle opere del primo periodo della filosofia berkeleyana, per le quali la conoscenza aveva per oggetto proprio i fenomeni percepibili e i loro rapporti, e considerava come reali le cose sensibili in quanto idee di una mente, la *Siris* (§ 264: III, p. 249) sostiene che « il senso e le esperienze ci informano del corso e dell'analogia delle apparenze o degli effetti naturali. Il pensiero, la ragione, l'intelletto, ci introducono nella conoscenza delle loro cause. Le apparenze sensibili, sebbene di natura mutevole, instabile e incerta, avendo da prima occupato la mente, grazie a una antica prevenzione rendono più difficile il lavoro successivo del pensiero, e, siccome divertono gli occhi e gli orecchi e sono più adatti agli usi volgari e alle arti meccaniche della vita, ottengono facilmente la preferenza nella opinione della maggioranza degli uomini, su quei principî superiori, che sono lo sviluppo posteriore della mente umana giunta a maturità e perfezione, ma che, non operando sul senso corporeo, sono pensati privi di verità e di realtà, inquantochè, per l'opinione comune, *sensibile* e *reale* sono la stessa cosa. Tuttavia è certo che i *principî* della scienza non sono oggetto del senso o della immaginazione, e che soltanto l'intelletto e la ragione ci guidano sicuramente alla verità ». (§ 249-264: III, pp. 241-249).

Il Berkeley richiama anche qui, per confermare le sue, le dottrine degli antichi pensatori greci e orientali, che davano alla realtà un fondamento in una Mente suprema, contrapponendole a quelle meccanicistiche dell'età moderna. Così egli combatte la concezione dello spazio assoluto (che non essendo percepito dai sensi nè provato dalla ragione, è un puro fantasma della filosofia meccanica e geometrica), dalla quale deriva l'altra del movimento assoluto: e su ambedue si fondano quelle dell'esistenza esterna, dell' indipendenza,

della necessità e del fato. Gli antichi pensatori, a suo parere, considerarono lo spazio assoluto come privo di realtà e concepirono il fato non come un principio cieco e privo di intelligenza, ma come un ordine fisso delle cose, diretto da una Mente saggia e provvidente; infatti, siccome i movimenti che presenta la natura sono evidentemente prodotti dalla ragione, alla necessità può darsi soltanto il senso di un corso regolare della natura.

Al determinismo meccanicistico il Berkeley preferisce l'antica concezione che vede nell'universo un grande animale governato dalla Provvidenza, da una Mente Suprema. In tal modo, la natura può distinguersi dall'anima dell'universo come la vita dall'anima, cioè come le manifestazioni sensibili del principio animatore differiscono da questa; perciò la natura può, secondo una concezione degli antichi, essere chiamata la vita dell'universo, in quanto è l'atto di un'anima: essa è guidata da una Mente direttrice che armonizza e unifica tutte le cose rivolgendole a un fine solo, il bene ultimo e supremo del tutto (§ 266-279: III, pp. 250-258).

In tal modo il Berkeley può con simpatia richiamare la tesi (sostenuta a suo parere dagli antichi Egiziani e poi da Parmenide e da altri filosofi greci) che tutte le cose sono τὸ ἕν, l'Uno: infatti, questo può intendersi come una Mente unica e identica che forma il principio universale dell'ordine e dell'armonia dell'universo, di cui contiene e unifica tutte le parti, dando unità al sistema del mondo: Dio così può concepirsi come la Mente che governa e guida le cose. È anche permesso, riducendo Dio e le creature a un concetto comune, affermare che tutte le cose insieme costituiscono un universo, τὸ πᾶν; ciò però non deve intendersi nel senso che tutte le cose costituiscono Dio, piuttosto si deve pensare che egli non è formato di parti nè è parte di alcun tutto.

Sebbene tutte le cose formino un'Unità, sarebbe assurdo pensare Dio coma l'anima sensitiva di quel grande animale che è l'universo, perchè nell'essere divino non può trovarsi nulla che abbia carattere sensibile, nè senso, nè sensorio. Il senso implica passività, dipendenza dell'anima da un altro essere, imperfezione; quindi Dio non può apprendere nulla col senso nè per mezzo di un organo sensitivo: egli conosce tutte le cose come pura mente.

Allo spirito, alla mente, si oppone il corpo: ci formiamo un concetto del primo per mezzo del pensiero e dell'azione, del secondo, per mezzo della resistenza; lo spirito esiste ovunque si trova un potere reale; il corpo, ove questo manca, ove appare resistenza. Gli spiriti finiti trovano un ostacolo nella opposizione che incontra

la loro azione: ma rispetto a Dio, Spirito Supremo e perfetto, non può parlarsi di impenetrabilità o di resistenza: egli non ha corpo, nè può dirsi che sia unito al mondo come nell'animale l'anima è unito al corpo, il quale implica imperfezione, sia come un istrumento, sia come un peso e un impedimento costante.

In queste concezioni berkeleyane non si può disconoscere un certo imbarazzo e una certa oscillazione di pensiero. Da una parte, egli è propenso a concepire Dio come l'Intelletto del mondo, che è interpretato come un animale unico, di cui il fuoco o l'etere costituisce l'anima e lo spirito animale; e così si avvicina, seguendo le dottrine della filosofia Neo-Platonica, da lui studiate amorosamente negli ultimi anni della sua vita, a una intuizione immanentistica della Divinità. Dall'altra, negando che la Mente Divina abbia col mondo il rapporto che nell'animale esiste tra l'anima e il corpo (perchè Dio non ha corpo), si avvicina alla tesi trascendentalista, per cui Dio è fuori del mondo.

Una conciliazione fra queste due intuizioni diverse è offerta, in un certo modo, dalla concezione del fuoco o dell'etere o della luce elementare, intesi come anima del mondo, diretta e governata dall'Agente Divino, cioè dalla Mente Suprema (§ 287-291: III, pp. 261-63). Alla concezione di questa la mente umana può salire solo gradatamente.

I fenomeni naturali, essendo soltanto apparenze, sono tali quali noi li percepiamo e perciò sono semplicemente passivi; fluiscono e cambiano, senza contenere in sè nulla di attivo e di permanente; ma siccome essi producono le prime impressioni sulla mente umana, attirano l'attenzione più di ogni altra cosa; quindi si pensa abitualmente che essi e i fantasmi che ne risultano (prodotti dall'immaginazione inserita nel senso), come le forze corporee, il movimento assoluto, lo spazio reale, abbiano il primo grado di esistenza e di stabilità e includano tutti gli altri esseri. Tali fantasmi, che nella fisica sono considerati come cause e principî, non sono che ipotesi, che non possono costituire gli oggetti della scienza reale. Il loro posto adatto è nella fisica, che si occupa delle cose sensibili; ma il pensiero, quando penetra nella *philosophia prima,* scopre un altro ordine di esseri: la Mente e i suoi atti; un essere permanente, indipendente dalle cose corporee, un essere che non è prodotto, non è collegato, non è contenuto nell'universo, ma lo contiene, lo collega, lo vivifica e comunica a tutti i fenomeni transeunti quei movimenti, quelle forme, quelle qualità, quell'ordine e quella simmetria a cui diamo il nome di corso dellla natura.

Da prima, nello sviluppo delle nostre facoltà, il senso ha il predominio nella mente, talchè le apparenze sensibili formano il nostro unico oggetto: ad esse si riferiscono i nostri ragionamenti ed i nostri desideri, e noi non ricerchiamo fuori di esse realtà e cause, ma poi l'intelletto comincia a spuntare e noi percepiamo il vero principio dell'unità, dell'identità, dell'esistenza: la Mente. Allora, le cose che per noi costituivano la totalità dell'essere, ci si rivelano fantasmi passeggeri.

Il naturalista, partendo dai corpi di cui si occupa la conoscenza comune, si sforza di analizzarli in modo da determinarne l'intima struttura e di scoprire le leggi dei movimenti che avvengono in natura, ma, se spinge più avanti le sue ricerche, salendo dalla concezione fisica a quella metafisica, riconosce che le cose che egli considerava come sostanze e cause sono soltanto ombre che passano e che la Mente tutto contiene e tutto fa ed è la fonte dell'unità e della identità, dell'armonia e dell'ordine, dell'esistenza e della stabilità per tutte le creature. Infatti, l'agente reale non è un essere corporeo, e molto meno un Fato o una Necessità: tutte queste cose sono come gradi intermedi per cui passiamo per ottenere una certa visione del Primo Motore, la sorgente invisibile, incorporea, inestesa, intellettuale della vita e dell'essere (§ 292-296: III, pp. 264-266).

L'uomo sale gradatamente, partendo dai sensi, alla conoscenza intuitiva suprema. Le percezioni sensibili sono grossolane; pure alcune, quelle della vista e dell'udito, sono superiori alle altre e arrecano alla mente materiali, che le permettono di avere notizia dell'armonia e della proporzione. Il senso fornisce alla memoria immagini, che diventano un oggetto per l'elaborazione della fantasia; a loro volta i prodotti di questa sono giudicati dalla ragione (o pensiero discorsivo) i cui atti divengono nuovi oggetti per l'intelletto (conoscenza intuitiva). In questa scala ascendente, ogni facoltà inferiore conduce a una superiore, finchè la più alta conduce naturalmente a Dio, che è oggetto, piuttosto che della facoltà discorsiva, della conoscenza intellettuale o intuitiva. Tutto il sistema dell'essere è percorso da una catena i cui anelli si collegano tra loro.

Anche in questa parte, come in tutta l'opera in generale, il Berkeley richiama le opinioni degli antichi pensatori (e specialmente quelle di Platone e dei suoi discepoli e continuatori) per confermare le proprie conclusioni. Così egli ricorda che per Platone esiste una distinzione profonda fra le cose sensibili, che sempre divengono e non costituiscono oggetto di scienza e di conoscenza, ma di opinione, e il vero essere (di cui soltanto si occupa la conoscenza intellettuale)

che permane e che è un *quid* di natura astratta o intellettuale. Il senso o l'anima in quanto sensitiva, non conosce; e il Berkeley fa sua la tesi del *Teeteto* (186) che la scienza non consiste nelle percezioni passive, ma nel ragionamento che si riferisce ad esse.

Contrapponendo alla tesi aristotelica che la mente umana è come una *tabula rasa*, quella platonica, che riconosce in essa idee originarie, nozioni che non derivano dai sensi, i quali servono soltanto a farle passare dallo stato latente all'esistenza attuale, il Berkeley pensa che la vera soluzione è probabilmente questa, che le *idee* o oggetti passivi, che si trovano nella mente, derivano dai sensi, ma che essa possiede anche *nozioni*, cioè i suoi atti o operazioni. Tale distinzione tra le idee e le nozioni che si incontra anche nelle modificazioni della seconda edizione dei *Principî*, è accentuata e sviluppata nella *Siris*, la quale rileva che per Platone nell'anima le nozioni intellettuali esistono allo stato latente e richiedono l'azione di occasioni sensibili per essere non prodotte, ma solamente risvegliate e che perciò la sua dottrina è alquanto diversa da quella delle idee innate, combattuta da alcuni filosofi moderni. Del resto, lo stesso Aristotele afferma che l'anima intellettuale è il luogo delle forme, e ciò significa che in essa sono tutte le cose.

Il Berkeley ritrova in Platone la tesi che le qualità sensibili esistono solamente nell'anima; e a lui e ad Aristotele attribuisce la concezione che la materia non è una sostanza corporea, perchè, a suo parere, la loro ὕλη non significava alcun essere determinato, ma una pura possibilità: ora siccome la materia è pensata come privazione e potenzialità, mentre Dio è assolutamente perfezione e atto, fra l'una e l'altro esistono la maggiore distanza e la maggiore opposizione che si possano immaginare (§ 303-319: III, pp. 269-278). Quindi solamente in Dio, non nella materia, può ricercarsi la prima origine dei movimenti che presenta l'universo fisico.

« La forza che produce, l'intelletto che ordina, la bontà che perfeziona tutte le cose, è l'Essere Supremo. Il male, il difetto, la negazione non sono l'oggetto del potere creatore di Dio (§ 320: III, pp. 278-79) ». Il Berkeley richiama le opinioni degli antichi filosofi e sapienti, che si accordavano nel pensare l'Essere Divino come il primo Agente, la fonte e l'origine di tutte le cose prodotte da lui non per mezzo di occasioni o di strumenti, ma con efficienza attuale e reale; le denominazioni che usavano per designare Dio mostrano che vedevano in lui una Mente, uno Spirito separato realmente da tutti gli esseri sensibili e corporei. Del resto, o si concepisca Dio come un intelletto separato dal mondo sensibile, intelletto

che presiede a tutta la creazione, o si pensi come Dio l'intero Universo, in quanto include insieme la mente e il corpo del mondo, e si intendano le creature come manifestazioni parziali della essenza divina, in nessun caso (per quanto si possa dire che certe concezioni sono errate) si ha di fronte una dottrina ateistica, finchè si riconosce colla maggior parte degli antichi filosofi che la Mente o l'Intelletto presiede, governa e conduce tutto il sistema delle cose (§ 320-26: III, pp. 278-280). Il Berkeley, dopo avere ricordato che Dio era concepito dai pensatori antichi come saggezza, ordine, legge, virtù e bontà, esprime il sospetto che non manchino fra i suoi contemporanei persone che preferiscano attribuirgli un essere più sostanziale di tali entità nozionali che, essendo a loro parere niente altro che idee complesse formate dall'intelletto, si riducono a creazione di esso e non includono alcunchè di sostanziale, di reale o di indipendente. Ma occorre rammentare che per Platone le espressioni ordine, virtù, legge, bontà e saggezza non designano creazioni dello spirito umano, ma Idee innate in esso, le quali vi esistono sino dall'origine non come un accidente in una sostanza, ma come una luce che illumina e una guida che governa, perchè nel suo linguaggio l'Idea non significa un oggetto inerte e passivo dell'intelletto, ma ha il valore di principio e di causa. Per la filosofia platonica bontà, virtù e simili non sono costruzioni mentali e nemmeno idee astratte nel senso moderno della parola, ma i più reali, intellettuali e immutevoli di tutti gli esseri: sono quindi più reali degli oggetti sensibili mutevoli e transeunti che, non possedendo stabilità, non possono essere oggetto di scienza e molto meno di conoscenza intellettuale.

Parmenide e Platone distinguevano il *genitum*, che continuamente diviene e non esiste mai, dall'*ens*, con cui intendevano una realtà non sensibile, invisibile e intellettuale, che non muta mai ed è sempre identica, e perciò veramente esiste; essi pensavano che l'*ousia*, l'essenza, appartenesse non alle cose sensibili e corporee, prive di permanenza, ma alle idee spirituali, che sono riconosciute più difficilmente da una mente immersa nella vita animale, degli oggetti grossolani che di continuo sollecitano i sensi. Siccome anche il più raffinato intelletto umano, esercitato sino al più alto grado, può appena ottenere qualche imperfetto barlume delle Idee Divine, separate da ogni cosa corporea, sensibile e immaginabile, Pitagora e Platone ne parlarono in modo misterioso. La mente umana, nella condizione d'inferiorità in cui la pone il senso, gravata di errati giudizi e di false opinioni che ogni giorno agiscono su di essa, e di abitudini anche più antiche degli uni e delle altre, se può appena

per qualche istante, con qualche sforzo straordinario (aiutata da antiche tradizioni che contribuiscono a svolgere i germi che in essa erano deposti originariamente) vedere tralucere un barlume di luce pura, è subito abbassata dal peso della natura animale cui è incatenata. Ma, siccome essa si rafforza con atti ripetuti, dobbiamo continuare a esercitare le nostre facoltà superiori, per raggiungere la regione più alta ove si ottiene un saggio di verità e di vita intellettuale. Ora gli antichi saggi e filosofi ammisero l'esistenza dell'Uno e del Bene, identificati e considerati come *Fons Deitatis;* le altre cose esistono soltanto in quanto partecipano dell'Uno e di Dio che, immutabile e invisibile, esiste veramente, mentre tutto ciò che è generato è in perenne flusso. Secondo Platone e i suoi continuatori (i Neo-Platonici) l'anima include qualche cosa che sta al di sopra dell'intelletto, la nostra unità, per cui siamo una realtà una e più strettamente siamo uniti a Dio e tocchiamo il primo Uno. Siccome per il Platonismo *ens* e *unum* si identificano, le nostre menti partecipano dell'esistenza nella misura in cui partecipano dell'unità. Ora, la Personalità è il centro indivisibile dell'anima o mente, che in tanto è una monade in quanto è una persona; quindi la Persona è ciò che realmente esiste, per ciò che partecipa della Unità Divina: e nell'uomo la monade è l'io stesso e identico. Quindi la persona o mente fra tutti gli esseri creati sembrò partecipare in maggior misura dell'unità, mentre le cose sensibili parvero possedere piuttosto l'apparenza che la realtà di questa. I pensatori che concepirono l'Universo come un'unità permanente, intesero parlare della totalità degli esseri reali, che per loro si identificava col mondo intellettuale, non con quello delle cose mutevoli, cui non attribuivano realtà.

Quelli antichi filosofi ponevano l'Uno, considerato come ciò che vi è di primo e di più semplice nella Divinità, al di sopra dell'essere, e pensavano che la sua semplicità fosse tale da escludere l'intelletto o la mente, ciò che fece accusare le loro opinioni di ateismo. Ma a ciò può rispondersi che tale accusa non può rivolgersi a chi, al pari di loro, riconosceva che l'universo è prodotto e governato da una Mente Eterna. Del resto nella filosofia platonica la generazione del *nous* (intelletto) e del *logos* non era contingente e temporale, ma necessaria ed eterna, sicchè non si ammetteva che per un certo periodo di tempo l'Uno fosse esistito senza intelletto in quanto la priorità era intesa in senso gerarchico, non cronologico: da ciò segue che si può dire in un certo senso che l'Uno è senza *nous* senza cadere nell'ateismo e senza distruggere la nozione di una Divinità.

Platone pensava che la dottrina dell'Uno è un mezzo per innalzare la mente alla conoscenza di Dio, che solo *è* veramente per l'identità di *unum* e di *ens:* nelle cose sensibili e immaginabili nulla, prima dell'atto della mente, può dirsi uno, perchè, essendo esse aggregati composti di elementi, sono molteplicità: nelle cose create, separate dalle operazioni dell' intelletto, non è nè unità nè numero. Fra gli esseri inferiori, la mente umana, o l' io, o la persona, è l'essenza più semplice e più indivisa, mentre il Padre supremo è l'Unità perfetta: e Plotino diceva che l'Essere Supremo, escludendo ogni differenza, è sempre ovunque presente : noi lo siamo a lui quando, astraendo dal mondo sensibile, ci liberiamo da ogni varietà.

Negli antichi filosofi della Grecia e dell'Oriente si trovano accenni a una concezione della Trinità Divina che però non può considerarsi pienamente adeguata; e può supporsi che anche tali imperfette indicazioni siano derivate non dalla ragione umana, ma da una remota tradizione proveniente da Dio. E' certo però che gli scritti degli antichi filosofi pagani contengono la nozione di una Trinità, cioè di tre Divine Ipostasi, Autorità, Luce e Vita, che fondano, pervadono e animano l'universo o il macrocosmo: esse appaiono anche nel microcosmo, conservando l'anima e il corpo, illuminando la mente e muovendo gli affetti. Erano pensate come principî necessariamente universali, coesistenti e cooperanti in modo tale da non poter mai esistere separatamente, ma da costituire per contro l'Uno Signore di tutte le cose: infatti, il potere o l'autorità non può sussistere senza conoscenza o senza vita e azione. Nel governo di tutte le cose, l'Autorità stabilisce, la Legge dirige, la Giustizia eseguisce; v'è da prima la sorgente di ogni perfezione, o *Fons Deitatis;* in secondo luogo la Suprema Ragione, ordine o *logos;* e infine lo Spirito che vivifica e ispira; noi siamo originati dal Padre, irradiati dal Figlio e mossi dallo Spirito; ed essi sono analoghi alla luce, al sole e al calore.

Si possono esprimere anche coi termini Principio, Mente e Anima, o Uno, Intelletto e Vita; o Bene, Verbo e Amore : la generazione dell'intelletto o *logos* non era intesa in senso temporale, ma gerarchico, come un' emanazione eterna e necessaria: queste sono le dottrine dei Platonici, dei Pitagorici, degli Egiziani e dei Caldei. Insomma, a parere del Berkeley, è certo che uomini di grandissima fama e sapere tra gli antichi filosofi insegnarono una Trinità nella Divinità.

Però lo stesso Platone pensò che tale dottrina fosse un mistero

venerabile che non doveva essere inconsideratamente divulgato. Infatti ciò che nel *Fedro* egli dice di una regione iper-urania, in cui risiede la Divinità, cioè di un mondo di essenze realmente esistenti, senza colore, senza figura, senza alcuna qualità tangibile, non può essere compreso dalle menti volgari. Egli supponeva che la perfetta intuizione delle cose divine fosse riservata alle pure anime, libere dal corpo che ora ci imprigiona; nel nostro stato mortale, dobbiamo accontentarci di quei barlumi che possiamo avere, ma se noi ci esercitiamo, possiamo sempre anche qui scoprire qualche cosa.

« Verità è il grido di tutti, ma la ricerca di pochi. Certamente, ove essa è la passione principale, non da luogo a cure e finalità volgari... Chi deve fare un progresso reale nella conoscenza deve dedicare la sua vecchiaia come la sua fanciullezza, il tardo sviluppo come i primi frutti, all'altare della verità (§ 333-368: III, pp. 284-299 : citazione, § 368, p. 299) ».

CONCLUSIONE

La *Siris* che parte da considerazioni sulle virtù dell'acqua di catrame, per elevarsi in modo graduale e continuo alla concezione di un mondo intelligibile di Idee divine e alla intuizione suprema di Dio, pensato come l'Unità Assoluta, offre l'immagine di tutto lo sviluppo della filosofia del Berkeley che, muovendo da un empirismo radicale, finisce in speculazioni metafisiche di tipo neo-platonico. Ma non basta parlare di un processo continuo e non interrotto di pensiero: occorre aggiungere che già negli scritti primitivi sono contenute, almeno in germe, le dottrine che in seguito verranno svolgendosi e occuperanno il primo posto. Il *Commonplace Book* (che inizia la polemica contro le idee astratte continuata nella *Teoria della Visione* e portata all'*acme* nei *Principî*), dominato dalla tendenza empiristica, che caratterizza la prima fase della filosofia berkeleyana, afferma che nei sensi si deve riporre la certezza, che nulla è nell'intelletto che non provenga da essi; cancella le *aeternae veritates* e giunge una volta a vedere nella mente una congerie di

percezioni; ma lo stesso libro ripetutamente contrappone alle idee passive l'anima o lo spirito, principio di attività, atto puro (dottrina continuamente sostenuta in tutte le opere) e in un punto sostiene l'esistenza di idee innate, preludendo così alle tesi platoniche della *Siris*. Schiettamente empiristica è la *Teoria della Visione*; ma in essa sono già fissate le prime linee della concezione che vede nel mondo sensibile il linguaggio in cui Dio parla agli uomini, la quale verrà determinata e sviluppata nell'*Alcifrone*, nella *Difesa della Teoria della Visione* e nell'ultima opera.

Gli scritti capitali del periodo empiristico, i *Principî* e i *Dialoghi*, in contrapposizione alle creazioni arbitrarie del pensiero astratto, considerano come reali le cose sensibili o idee dei sensi e alla conoscenza sensibile accordano la massima importanza; ma, d'altra parte, accentuano sempre più il valore dello spirito, principio essenzialmente attivo, unica causa efficiente reale, e affermano che l'oggetto più alto cui possa mirare la mente umana è la comprensione della saggezza, della grandezza, della bontà del Creatore, cioè di quelli attributi divini che nella *Siris* appaiono come un mondo di Idee eterne e immutabili che la mente di Dio contempla per ordinare l'universo e far sì che esso, e nella sua totalità e nei suoi elementi, sia rivolto al conseguimento del Sommo Bene.

Lo scritto che inizia la fase ultima della filosofia del Berkeley, il *De motu*, distingue recisamente l'intelletto puro dalla immaginazione e dal senso e prapara già la differenza tra le *nozioni* intellettuali e le idee sensibili che verrà determinata nella seconda edizione dei *Principî*: inoltre, assegnando alla filosofia prima la ricerca delle vere cause efficienti (gli spiriti e, in ultimo, Dio), fissa già uno degli oggetti della pura conoscenza intellettuale, cui la *Siris* attribuirà come scopo supremo, l'intuizione delle Idee divine e di Dio. Il simbolismo universale della natura è, come già abbiamo detto, svolto nell'*Alcifrone* e nella *Difesa della Teoria della Visione*. E tutto questo sviluppo di pensiero trova la sua ultima espressione nella *Siris* che afferma che il senso propriamente nulla conosce, che la vera conoscenza è quella intellettuale, che le cose sensibili, le quali continuamente divengono, non hanno, se si da alle parole un senso rigoroso, esistenza reale e che questa appartiene assolutamente alla Mente Divina, unità assoluta e immutabile e poi, relativamente, agli spiriti umani, in quanto, partecipando di essa, acquistano unità e permanenza.

Ma tutto questo processo di pensiero, che non solamente non è, come altri ha creduto, una trasformazione radicale delle primitive

concezioni, ma è, oltre che uno sviluppo di germi preesistenti, un lavoro continuo di coordinamento e di integrazione, si fonda su una intuizione metafisica centrale che non muta e che riappare inalterata sempre, dal *Commonplace Book* alla *Siris*, cioè la convinzione che solamente gli spiriti sono veramente reali, perchè sono principî attivi e che perciò l'universo si riduce a un sistema di esseri spirituali o menti, governato da una Mente Suprema.

Da prima il Berkeley pensò di trovare in una critica gnoseologica empiristica il mezzo adatto per confermare quella concezione con una demolizione completa delle metafisiche che ammettevano la realtà indipendente della materia; poi, sviluppando le proprie dottrine, riconobbe la necessità di integrare e di limitare le conclusioni così ottenute con l'affermazione di un mondo superiore di Idee puramente intelligibili, che permettono l'interpretazione di quel sistema di simboli per cui gli uomini comunicano con lo Spirito Supremo, il quale dirige secondo esse la propria azione, per conseguire il fine che si propone, il Supremo Bene. Ciò conferma quello che ripetutamente abbiamo detto, che il nucleo vero di tutta la filosofia berkeleyana deve ricercarsi in quella intuizione metafisica e non, come generalmente si crede, nella gnoseologia, che viene modificandosi man mano che il Berkeley si rende meglio conto del significato e del contenuto delle proprie premesse: la stessa tesi che per il mondo sensibile *esse = percipi* (la quale per molti riassume tutta la dottrina del nostro autore) è una conseguenza di quella intuizione, perchè se solamente gli esseri attivi sono veramente reali, la materia, che è pura passività, deve ridursi a rappresentazioni o idee esistenti in qualche mente.

Ciò posto, è chiaro non solamente che erano giuste le conclusioni cui eravamo giunti precedentemente, quando negavamo la legittimità dei tentativi fatti per collegare la filosofia del Berkeley con quelle di pensatori che ne avrebbero costituito i precedenti storici naturali, ma anche che non vi è ragione di vedere in essa le premesse del fenomenismo scettico di D. Hume (1). Infatti, se l'affermazione che soltanto gli spiriti, perchè principî attivi, possiedono vera realtà, è il centro della filosofia berkeleyana, come si può af-

(1) Questa tesi è accolta, si può dire, pacificamente dagli storici; vedi gli scrittori ricordati a pag. 5 (2), cui si può aggiungere il LYON, *L'idéalisme en Angleterre*, p. 451 sgg. Già giustamente il PENJON (*Étude sur la vie et les oeuvres philosophiques de G. Berkeley*, p. 417 sgg.) affermava che tra il Berkeley e lo Hume esistono più opposizioni che somiglianza e che il secondo pare abbia compreso soltanto la parte più superficiale della filosofia del primo.

fermare che lo Hume, criticando il concetto della sostanza spirituale, svolgesse le premesse dell'autore dei *Principî* quando mostrava che di essa nulla conosciamo, perchè l'esperienza, sia nel caso della materia che in quello dell'anima, ci offre solamente fenomeni? Per il Berkeley, tra i due casi intercede un abisso, perchè lo spirito, principio attivo, non può essere rappresentato da idee passive (come il mondo corporeo), appunto per la ragione che queste presuppongono una mente che le pensa. Il fenomenismo dello Hume è una applicazione diretta del principio della pura esperienza, che nel monadologismo volontaristico del Berkeley è semplicemente un mezzo polemico e perciò compie un ufficio subordinato ai fini che gli sono stabiliti dalla concezione metafisica centrale. Rispetto alla critica del concetto di causalità, i due pensatori si accordano quando si tratta del mondo fisico, perchè in esso ambedue riducono la relazione causale a un rapporto di successione costante tra i fenomeni; ma in ciò il Berkeley è stato preceduto dagli Occasionalisti, (particolarmente dal Malebranche) e questi a loro volta hanno una lunga serie di antecedenti storici (1). Rispetto alla vita dello spirito, è impossibile trovare un passaggio dalla concezione della causalità che offre il Berkeley alla critica dello Hume, perchè nel primo l'attività efficiente, che appartiene esclusivamente alla mente, è sopra ordinata a tutto il mondo dell'esperienza appunto perchè è indispensabile per definire la realtà, anzi coincide con essa.

D'altra parte, non è accettabile nè la affermazione del Penjon che la distinzione tra le idee sensibili e le nozioni intellettuali (che hanno per oggetto relazioni, le quali implicano un'attività dello spirito) provi che il Berkeley, superando la tendenza empiristica della scuola del Locke, si avvicini singolarmente al Kant (2), nè quella del Fraser che il razionalismo filosofico della *Siris*, che vede nelle cose fenomeniche l'opera creativa dell'*intellectus ipse*, di una Ragione Universale di cui gli spiriti individuali partecipano, anticipi il Kant e i suoi successori (Fichte e Hegel) (3). Rispetto alla prima tesi, si può osservare (per non parlare del solito errore di vedere nel Locke solamente o prevalentemente un empirista) che le *nozioni* hanno per oggetto non soltanto le relazioni, ma anche e più propria-

(1) Si possono ricordare, ad esempio, le dottrine dei filosofi arabi Al-Ashari e Al-Balicani (v. G. F. Moore, *History of Religions*²: New York: Scribner's Sons, 1920, vol. II, p. 427, p. 429 sg.).

(2) *Op. cit.*, p. 421 sgg.

(3) *Berkeley*, p. 216 sgg.

mente le vere cause efficienti, cioè gli spiriti, e il mondo intelligibile delle Idee divine, che si riflettono nella nostra mente: ora tutto ciò non ha nulla da fare con la filosofia del Kant, che, d'altra parte, non può essere caratterizzata dalla distinzione tra la conoscenza sensibile e quella intellettuale, che è comune a tutto il razionalismo anteriore. Si deve notare ancora che l'interpretazione razionale dell'esperienza sensibile, che per il Kant coincide con la ricostruzione matematica dei fenomeni offerta dalla scienza della natura, per il Berkeley (che vede nelle teorie matematiche e fisiche soltanto un tessuto di astrazioni) ha il significato di una spiegazione finalistica, illuminata dalla visione delle Idee divine. Anche più errata è la pretesa di vedere nel Berkeley un predecessore della filosofia post-kantiana, perchè sebbene talvolta la *Siris* oscilli tra la concezione immanentistica e quella trascendentalistica di Dio, pure afferma recisamente che l'Essere Divino è personale, anzi la persona per eccellenza, mentre l'idealismo assoluto nega ciò recisamente e vede nel mondo sensibile non un linguaggio divino, privo di propria realtà, ma una serie progressiva di momenti del divenire della Realtà Assoluta. Invece il Berkeley può essere avvicinato al Kant per un'altra ragione; la tesi che non si può parlare di una realtà indipendente da un soggetto pensante, perchè chi l'ammette deve pensarla e così presuppone il proprio pensiero che la contempla, sebbene sia dal Berkeley limitata al mondo materiale, ha portata universale, e perciò anticipa la dottrina kantiana della appercezione trascendentale che pone nell'*io penso* il presupposto fondamentale e imprescindibile di ogni pensiero e di ogni conoscenza.

Abbiamo continuamente dovuto riconoscere che il centro, il nucleo di tutta la filosofia del Berkeley risiede nella intuizione metafisica che, identificando attività e realtà, attribuisce questa esclusivamente agli spiriti, perchè una causa incosciente è impensabile: e abbiamo visto altresì che, dal punto di vista berkeleyano, questa concezione implica necessariamente un pluralismo o monadologismo volontaristico che intende l'universo come un sistema di menti finite coordinate e dirette da una Mente Suprema, perchè le prime, essendo talvolta passive, debbono essere modificate da altri esseri spirituali. Ma, a questo punto, si deve chiedere quale diritto abbia il Berkeley di partire da tale presupposto. Chi gli permette di attribuire realtà solamente a ciò che agisce? Questa affermazione è tutt'altro che evidente, tanto più che il concetto stesso di attività o di forza, se analizzato, rivela difficoltà gravissime. Peggio vanno le cose per la conseguenza pluralistica che il Berkeley pretende ri-

cavare dal suo principio: se io trovo in me stesso contenuti di coscienza che non so di avere volontariamente prodotto, posso dire soltanto che il principio è inesatto e che le sfere della realtà e dell'attività non coincidono, non già affermare l'esistenza di altri esseri spirituali. Del resto, lo stesso Berkeley deve riconoscere che le immagini dei sogni, che pure non sono l'effetto della nostra volontà, non derivano però dall'azione di altri spiriti: quindi, e principio e conseguenza si trovano davanti a un fatto che da solo basta a mostrarne l'illegittimità. E ciò non basta: quando si tratta del mondo materiale, il Berkeley afferma che l'ipotesi di un oggetto indipendente da una mente è contraddittoria, perchè implica un soggetto pensante, quello di chi la sostiene; ma ciò vale anche per la realtà di altri spiriti (finiti o infiniti è lo stesso), diversi dal mio: se pretendo che essi esistano realmente in modo indipendente dal mio pensiero, presuppongo già questo, di cui sono oggetti, talchè in ultimo, a stretto rigore, ogni realtà e materiale e spirituale si riduce a un contenuto della mia coscienza, l'unica di cui sicuramente possa affermare l'esistenza. La critica gnoseologica, che il Berkeley adopera per abbattere le metafisiche opposte alla sua, si ritorce contro di questa, che deve così necessariamente metter capo a un solipsismo radicale.

In ultimo, l'errore del Berkeley è quello di tutti i filosofi che hanno tentato di costruire una metafisica non fondata su basi gnoseologiche, cioè non derivata dalle condizioni più fondamentali del conoscere: senza queste basi, la costruzione rimane ingiustificata.

Come abbiamo detto, il Berkeley, criticando il realismo materialista, si servì di un principio che, limitato da lui al mondo corporeo, ha un valore intrinseco universale: il soggetto pensante, anzi il *mio* soggetto pensante, è il presupposto necessario di ogni atto di conoscenza e di ogni affermazione di realtà: soltanto partendo da tale principio è possibile, se si ammette la legittimità di una metafisica, costruire una plausibile interpretazione del reale che, necessariamente, deve essere solipsistica.

NOTA SULL'EMPIRISMO DEL LOCKE

Abitualmente il Locke è collocato tra gli empiristi continuatori del Bacone; ma questa classificazione non può essere accolta senza molte e grave restrizioni. E' ben vero che egli combatte energicamente l'esistenza di idee e di principî innati (1) (*Essay*, libro I), sostenendo che, in ultima analisi, tutta la nostra conoscenza deriva dalla esperienza (libro II, capitolo I, 2 e passim), in quanto le idee provengono o dalla sensazione, che ci fa conoscere il mondo esterno, o dalla riflessione, che ci rivela le operazioni interne della mente (ivi, II, I, 2; 5; 20 sgg.; II, II, 2 sgg.): per ciò che riguarda le idee semplici, l'intelletto è completamente passivo (II, I, 25; ivi, XXII, 2). Ed è pur vero che egli pensa che lo studio delle origini e dello sviluppo della conoscenza è sufficiente a determinarne l'estensione e il valore (I, I, 2-4; II, XXIII, 19), ciò che gli fa attribuire la pretesa di risolvere con la genesi psicologica del conoscere il problema gnoseologico. Ma queste teorie, che sono le più note, direi quasi le più popolari della filosofia del Locke, non ne esauriscono il contenuto e il significato, non permettono di fissare la sua posizione di fronte ai problemi fondamentali del pensiero.

(1) È difficile determinare contro chi sia rivolta la critica delle idee innate. Secondo l'opinione tradizionale si tratta del Descartes. Il GEIL (*Über die Abhängigkeit Lockes von Descartes:* Heitz, Strassburg, 1887. Conosco questo studio per mezzo della recensione di B. ERDMANN, in ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, II [1888], pp. 99-121) vuole che il L. combattesse i Platonici della scuola di Cambridge (principalmente Herbert di Cherbury, solo designato per nome): a parere dell'Erdmann (studio citato, p. 107 sgg.), di ED. GRIMM (*Zur Geschichte der Erkenntnisproblem*, p. 200 sgg.), del WINDELBAND (*Op. cit*, I, p. 252), del FRASER (Introduzione al *Saggio* del Locke: Oxford, at the Clarendon Press, 1894: I, p. LXXI), dell'OLLION (*La philosophie générale de Locke*, p. 183 sgg.) sono criticati insieme il Descartes e i suoi scolari, H. di Cherbury e i cambridgiani. L'HÖFFDING (*Op. cit.*, I, p. 402), aggiunge a questi gli scolastici, escludendo il Descartes. Il CASSIRER (*Op. cit.*, II, p. 167) crede che la teoria innatistica combattuta dal Locke, non rappresenti una realtà storica determinata, bensì una costruzione polemica, di cui egli si serve per chiarire la propria intuizione, che le contrappone.

Si può rilevare da prima che se per il Locke la mente è passiva rispetto alle idee semplici, tale passività non è assoluta perchè già la riflessione, appunto perchè ci rivela le operazioni interne dell'anima, implica la sua attività; di più, le idee complesse sono prodotte volontariamente dalla mente (II, XII, 1-2), la quale ci presenta la più chiara idea che possediamo del potere attivo (II, XXI, 4). Ma importa massimamente notare che la determinazione dei diversi gradi della conoscenza, e la valutazione di essi che sono offerte dal Locke non soltanto non derivano dallo studio delle origini e dello sviluppo del conoscere, ma sono in reciso contrasto col principio empiristico che costituisce il punto di partenza della ricerca. La conoscenza si riferisce soltanto alle idee, che sono l'oggetto immediato della mente, e perciò non è altro che la percezione dell'accordo o disaccordo di due idee. (IV, I, 1-2 e passim). I tre gradi del conoscere distinti dal Locke (la conoscenza intuitiva, la dimostrativa e la sensibile), cioè i diversi gradi dell'evidenza che essa offre, dipendono dal modo in cui la mente ha quella percezione. Quando essa è immediata (ciò avviene, p. e., quando si riconosce che un triangolo non è un circolo), la conoscenza è intuitiva e presenta la certezza e l'evidenza maggiori di cui la mente sia capace. Inferiore ad essa è la conoscenza dimostrativa, in cui la percezione dell'accordo o disaccordo fra due idee avviene non immediatamente, ma per mezzo di altre che collegano i termini la cui relazione non è subito intuita; in ciò consiste il ragionamento che deve in ogni momento possedere evidenza intuitiva. L'intuizione e la dimostrazione includono tutta la conoscenza, rispetto almeno alle idee generali; fuori di esse può trovarsi soltanto la credenza *(faith)* o l'opinione, non il vero e proprio conoscere. Riguardo al modo in cui apprendiamo l'esistenza particolare di esseri finiti esterni a noi, esiste un altro grado di conoscenza, inferiore per certezza ai due primi: la conoscenza sensitiva. E' ben vero che si può chiedere se dalla presenza di un'idea nella mente possa legittimamente inferirsi l'esistenza di un oggetto esterno corrispondente ad essa, perchè gli uomini possono avere idee che non rispecchiano alcuna realtà oggettiva; ma secondo il Locke la conoscenza sensitiva possiede un'evidenza che sfida ogni dubbio, perchè la differenza tra un'idea richiamata dalla memoria o prodotta dalla fantasia e una data dai sensi è così chiara come quella offerta da due idee per sè prese (IV, II; ivi, XVII, 14 sgg.).

Dall'intuizione e dalla dimostrazione derivano tutte le conoscenze che abbiamo delle verità generali (ivi, 14): rispetto agli es-

seri reali, la prima ci permette di conoscere la nostra esistenza, la seconda, quella di Dio (IV, III, 21; ivi, IX-XI). Ad eccezione di questi casi, tali forme di conoscenza sono possibili quando le idee di cui percepiamo l'accordo o il disaccordo sono astratte, e allora le verità apprese dalla mente sono eterne, perchè ogni essere che possieda le facoltà conoscitive dell'uomo e quindi abbia le idee che egli ha, deve, considerando queste, conoscere tali verità (IV, III, 31; ivi, XI, 1). Le conoscenze di cui si parla sono indipendenti dall'esperienza perchè risiedono soltanto nei nostri pensieri, risultano dalle relazioni interne fra le idee che la mente stessa forma, cui non occorre corrisponda alcun oggetto esterno esistente: non soltanto le scienze matematiche possiedono certezza dimostrativa, ma anche la morale, perchè essa pure ha per oggetto dei rapporti tra idee formate dallo spirito indipendentemente da oggetti attualmente esistenti, e quindi non dipende dall'esperienza (IV, IV, 5 sgg.; III, 18 sgg.; ivi, VI, 13; ivi, XIII, 8).

Ben diverso è il valore della conoscenza sensibile fondata su questa, perchè non può offrire una scienza vera e propria. Essa ci rivela bensì l'esistenza reale degli esseri finiti, ma soltanto quando sono presenti ai sensi (IV, III, 15; 21; ivi, XI, 1), perchè quando si tratta dell'esistenza passata, non l'apprendiamo che con la memoria (ivi, XI, 9; 11); questa conoscenza ha sempre carattere particolare, non generale (IV, II, 14). Ripetutamente il Locke mette in rilievo le limitazioni e le imperfezioni della conoscenza sensibile, esaminando la questione sotto diversi punti di vista. Essa si riferisce a sostanze reali esistenti fuori di noi, e perciò può non corrispondere ad esse. Le nostre idee complesse delle sostanze particolari, spirituali e corporee, implicano quella della sostanza in generale che è oscura, sebbene non sia eliminabile: infatti, essa si riduce alla supposizione di un *quid* ignoto, di un sostrato cui ineriscono le qualità che possono produrre in noi idee semplici di proprietà; ma la dobbiamo ammettere perchè non riusciamo a pensare come queste possano non fondarsi su qualche cosa. Le idee complesse delle sostanze corporee includono inoltre quelle delle proprietà primarie, oggettive delle cose (qualità geometrico-meccaniche e solidità), derivanti dall'intima struttura, dal movimento e dai rapporti delle particelle insensibili di cui le cose risultano, delle secondarie, soggettive, che dipendono dalle prime, in quanto sono soltanto i poteri che quelle sostanze hanno di produrre in noi certe idee per mezzo dei sensi; e quelle dei poteri che esse possiedono di far nascere in noi idee diverse dalle precedenti, grazie alle modificazioni delle

proprietà primarie. Siccome i sensi non ci rivelano le qualità primarie delle cose, le nostre idee delle sostanze corporee sono costituite prevalentemente da quelle delle secondarie (che sono poteri) e dei poteri, nel senso più proprio della parola, riferite a un sostrato ignoto (II, XXIII, 1-11; 17; 37). Ora, se si chiamano *adeguate* le idee che rappresentano perfettamente gli archetipi esterni cui vengono riferite, *inadeguate* quelle che ne offrono soltanto una rappresentazione parziale o incompleta, tutte le nostre idee di sostanza appartengono alle seconde, non alle prime.

Prima di tutto, non possiamo mai esser certi di conoscere tutte le loro proprietà, perchè dovremmo sapere con sicurezza e in modo esauriente quali modificazioni una sostanza possa produrre in altre o ricevere da esse. Inoltre, non giungiamo mai a renderci conto di una connessione necessaria fra la maggior parte delle idee semplici che costituiscono quella di sostanza. Siccome non conosciamo la essenza vera dei corpi, ci sfugge la ragione del nesso che unisce le loro proprietà: possiamo supporre che risieda nella costituzione delle particelle di cui ammettiamo che risultino, ma non ne abbiamo una percezione distinta e non possiamo comprendere, salvo in pochi casi, perchè le loro proprietà primarie siano collegate reciprocamente in modo necessario. Di più, non conoscendo queste, non abbiamo il modo di sapere quali debbano essere per produrre in noi le idee delle proprietà secondarie; e anche se non vi fosse questa difficoltà, non potremmo mai spiegare perchè dalle une derivino le altre, perchè, p. e., dalle proprietà geometrico-meccaniche delle particelle che formano un pezzo d'oro provengano il suo color giallo o la sua fusibilità.

La connessione delle proprietà secondarie ci è rivelata dalla esperienza, ma la ragione ce ne sfugge, appunto perchè non conosciamo nè l'intima struttura dei corpi, nè la natura delle proprietà primarie, nè il modo in cui da queste derivano le altre: ora, se l'esperienza sensibile ci mostra che certe qualità coesistono abitualmente, non può darci la certezza che tale rapporto debba verificarsi sempre, perchè ciò richiederebbe la conoscenza della evidente dipendenza o della necessaria connessione fra tali qualità. Non possiamo quindi superare la sfera della probabilità, e questa, per quanto grande, non equivale alla certezza, senza la quale non esiste conoscenza (II, XXXI, 1; 6 sgg.: IV, III, 9 sgg.; 24-25; ivi, VI, 7 sgg.).

Perciò il Locke dubita della possibilità di una vera scienza del mondo fisico, perchè essa richiederebbe idee adeguate dei corpi, le quali ci mancano; quindi non potremo mai scoprire rispetto ad essi

verità generali istruttive, indiscutibili: in questi argomenti è impossibile ottenere certezza e dimostrazione. Una conoscenza certa e universale può raggiungersi soltanto quando fra alcune delle nostre idee esistono rapporti e connessioni così evidenti che noi possiamo pensare che esse siano separabili: così l'idea di un triangolo rettangolo implica necessariamente quella che i suoi angoli sono equivalenti a due retti. Nel mondo fisico invece tali connessioni necessarie non si possono scoprire, e perciò dobbiamo limitarci a osservare che l'esperienza ci presenta relazioni abituali e a concludere che le cose agiscono secondo una legge, che però non conosciamo; siccome non possiamo scoprire nelle nostre idee i rapporti di connessione e di dipendenza tra le cause e gli effetti, occorre che ci contentiamo di una conoscenza puramente sperimentale. Ciò significa che abbiamo notizia soltanto di quello che un'esperienza particolare ci apprende su dati di fatto, e che valendoci dell'analogia possiamo fare ipotesi sugli effetti che probabilmente si possono attendere in altri casi da oggetti simili: ma è vano ricercare una scienza perfetta del mondo corporeo (IV, III, 26, 29: cfr. 16; ivi, VI, 7). Appunto perchè la conoscenza generale risiede esclusivamente nei nostri pensieri e consiste soltanto nella contemplazione delle nostre idee astratte, non ci è dato ottenerla nella sfera delle sostanze fisiche: qui, se vogliamo superare la cerchia della conoscenza particolare offerta dai sensi, dobbiamo costruire ipotesi su ciò che l'esperienza sensibile non ci ha ancora rivelato; ma così si rimane nei limiti dell'opinione, non si consegue la certezza che è necessaria alla vera conoscenza (VI, 13-14).

E' discutibile se il Locke abbia diritto di ammettere, oltre all'intuizione e alla dimostrazione, la conoscenza sensibile, perchè, come nota il Grimm (1), la percezione dei rapporti fra le idee, in cui consiste la conoscenza, deve essere o immediata o mediata, o intuitiva o dimostrativa: *tertium non datur;* tutto il resto si riduce alla verisimiglianza. In ogni modo, è certo che la valutazione dei gradi del conoscere che è offerta dal Locke non soltanto non deriva affatto dalle sue premesse empiristiche, ma è in aperto contrasto con esse. Il Grimm, che rileva l'antitesi che esiste fra le due parti eterogenee di cui risulta il *Saggio,* lo studio empiristico dell'origine e dello sviluppo della conoscenza e la sua valutazione razionalistica, osserva che l'empirismo è il fondamento, non il fine della filosofia del Locke, il quale rimane bensì sul terreno del Bacone in quanto pone l'espe-

(1) *Op. cit.*, p. 353.

rienza a punto di partenza della ricerca, ma se ne allontana quando nega che la conoscenza empirica (che per l'autore del *Novum Organum* era la sola che meritasse il nome di scienza) abbia valore scientifico, e sostiene che la scienza vera deve essere indipendente dall'esperienza perchè, dovendo possedere validità universale e certezza intima, si ottiene solamente per mezzo di idee che la mente stessa produce (1). E osservazioni simili sono fatte dal Falckenberg (2). L'aspetto razionalistico del pensiero del Locke (aspetto che, a ben guardare le cose, è fondamentale, perchè riguarda i problemi filosofici più importanti) giustifica la tesi dei due storici ora citati e di B. Erdmann, che l'autore del *Saggio* si avvicina ai filosofi dell'indirizzo razionalista, Descartes, Malebranche, Spinoza e Hobbes (3). Però, rispetto alla svalutazione della scienza della natura, il Locke è proprio agli antipodi del Descartes e dei suoi continuatori i quali erano convinti che l'applicazione del procedimento matematico allo studio del mondo fisico permettesse la costruzione di una scienza della natura perfettamente rigorosa e razionale (4).

Si avrebbe maggior diritto di collegare idealmente queste concezioni del Locke con quelle di Platone, il quale nel *Timeo* (27 d, 29 d) sosteneva che per lo studio della natura occorre contentarsi di discorsi probabili. In ogni modo, deve essere chiaro che il classificare il Locke tra i puri e semplici empiristi è un grave errore.

(1) *Op. cit.*, p. 342 sgg.

(2) *Op. cit.*, p. 152 sg.

(3) B. Erdmann (recensione citata, p. 115) parla dello Hobbes; il Grimm richiama questi (p. 344) e il Descartes (p. 361 sg.): il Falckenberg (p. 153) fa i nomi del Malebranche e dello Spinozà. L'Erdmann nega (ciò che invece è disposto ad ammettere il Grimm) che per queste teorie si possa pensare a un influsso cartesiano e afferma che la tesi dell'essenza razionale delle matematiche deriva dalla fonte cui sia il Descartes che lo Hobbes hanno attinto concezioni simili, cioè dalla scienza geometrico-meccanica del loro tempo.

(4) E' quindi errata l'affermazione del Falckenberg (p. 153) che il Locke possa chiamarsi non soltanto un baconiano colorato di cartesianismo, ma anche un cartesiano che ha subito l'influsso del Bacone.

INDICE